

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVI

2010/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMX

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovannozzi, Annarita Liburdi,
Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo,
Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Candida Carella, Antonio Clericuzio, Maria Conforti,
Antonella Del Prete, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulso, Sandra Plastina,
Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Dario Tessicini,
Michaela Valente

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVI

2010/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMX

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

«Bruniana & Campanelliana» is a Peer Reviewed Journal.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

MIGUEL A. GRANADA, <i>Giordano Bruno y Manilio: a propósito de un pasaje de la dedicatoria a Morgana del Candelario</i>	355
LUCIO BIASIORI, <i>L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del Mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»</i>	371
JOHN CHRISTOPOULOS, <i>By «your own careful attention and the care of doctors and astrologers»: Marsilio Ficino's medical astrology and its Thomist context</i>	389

AUTOBIOGRAFIA, FILOSOFIA NATURALE, SOGNI.

STUDI SU GIROLAMO CARDANO

JEAN-YVES BORIAUD, <i>Jung analyste de Girolamo Cardano</i>	407
MARIA LUISA BALDI, <i>«Ut semi regi inserviam». Cardano nel 1562</i>	429
GUIDO CANZIANI, <i>«Nihil est quod sapientia ipsa efficere nequeat». Cardano e la magia</i>	439
GERMANA ERNST, <i>The mirror of Narcissus. Cardano speaks of his own life</i>	451
GUIDO GIGLIONI, <i>Fazio and his demons. Girolamo Cardano on the art of storytelling and the science of witnessing</i>	463
ARMANDO MAGGI, <i>The dialogue between the living and the dead in Cardano's thought</i>	473
JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE, <i>El Guglielmus de Cardano: escenas autobiográficas</i>	481

TESTI

<i>Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe. Un capitolo del De varietate di Cardano, a cura di Germana Ernst</i>	495
--	-----

HIC LABOR

GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE, <i>Meglio aggiornare Campanella... Un ricordo partenopeo di Mario Agrimi</i>	529
GIAN LUIGI BETTI, <i>Il «vero numero degli anni» e il «giorno della Passione et Morte» di Cristo in un Discorso di Ercole Bottrigari del 1595</i>	535
CANDIDA CARELLA, <i>Il «giudiciosissimo» Corbinelli e La divina settimana di Ferrante Guisoni</i>	545
PATRIZIA PROCOPIO, <i>«Danzare per fantasmata». L'immagine del movimento nell'arte coreutica del primo Rinascimento</i>	559

POSTILLE CARDANIANE

1. *Il latino di Cardano* (Guido Giglioni) 569
2. *Due poesie del pittore Giovanni Paolo Lomazzo, ammiratore di Cardano*
(Barbara Tramelli) 571

RECENSIONI

- GUIDO GIGLIONI, *Synesian Dreams. Girolamo Cardano on Dreams as Means of Prophetic Communication* 575
- Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Volume I. Sixteenth-Century Documents*, edited by Ugo Baldini and Leen Spruit (Margherita Palumbo) 585
- RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649; Opere postume 1650-2009*. Testo francese e latino a fronte, a cura di Giulia Belgioioso (Eugenio Canone) 589
- LUIGI GUERRINI, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*; IDEM, *Galileo e gli aristotelici. Storia di una disputa*; IDEM, *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo* (Saverio Ricci) 594
- GIOSTRA 601

SPHAERA

- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Quale storia per l'astrologia?* 623
- CESARE CATÀ, *L'idea di 'anima stellata' nel Quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino* 627
- MANUELA INCERTI, *Astronomia e astrologia nel disegno della forma urbana: il caso di Ferrara e Bologna* 639
- STÉPHANE TOUSSAINT, *Pic et le Magister. À propos de J. ROUSSE-LACORDAIRE, Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, ed. by A. Aka-soy, Ch. Burnett and R. Yoeli-Tlalim (Olivia Catanorchi) 647
- Mensura Caeli. Territorio, città, architetture, strumenti*, a cura di M. Incerti (Ornella Pompeo Faracovi) 651
- ROSANNA ZERILLI-HORUS, *Marsilio Ficino alla lente dell'astrologia. Con due lettere di Eugenio Garin e due interventi di Ornella Pompeo Faracovi* (Cinzia Tozzini) 653
- HILARY GATTI, *Un ricordo di Imre Toth* 654
- ABBREVIAZIONI E SIGLE 655
- INDICE DEI MANOSCRITTI 659
- INDICE DELL'ANNATA XVI (2010) 665

STUDI

GIORDANO BRUNO Y MANILIO:
A PROPÓSITO DE UN PASAJE
DE LA DEDICATORIA A MORGANA
DEL CANDELAIO*

MIGUEL A. GRANADA

SUMMARY

The dedicatory letter of the *Candelaio* to Morgana has always attracted the attention of Bruno's scholars for its philosophical import. The passage therein on time («Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla si annihila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo») has been frequently commented upon and some suggestion about its source has been proposed. This article criticizes previous attempts to identify a source and proposes instead Manilius' *Astronomica*, I, 515-523. In accordance with Manilius' identification of the immutable God-One with the World itself, this article proposes to interpret Bruno's 'immutable one' as the eternal divine universe, not yet affirmed as spatially infinite. Contemporary (Montaigne) and posterior (John Toland) readings of Manilius' verses in this same sense are considered as indirect confirmation of both the source and the intention of this important passage in Bruno's comedy.

EN la primera obra italiana publicada por Bruno y llegada hasta nosotros – el *Candelaio*, impreso en París en 1582 – la dedicatoria a Morgana B. ocupa un lugar muy importante. A pesar de su brevedad,¹ el vigoroso texto afirma con decisión y lucidez la personalidad de su autor, su voluntad de señalarse como portador de un importante mensaje de 'luz', en medio de continuas referencias biográficas, alusiones literarias (tanto a la literatura popular burlesca como especialmente a la Escritura) y también concisas evocaciones de principios filosóficos compartidos por Bruno y la misteriosa destinataria, los cuales (cabe pensar) se manifestarán en el curso de la come-

granada@ub.edu.

* Trabajo efectuado en el marco del proyecto de investigación FFI2009-07156 «Cosmología, teología y antropología en la primera fase de la Revolución Científica (1543-1633)», financiado por el Gobierno Español (Ministerio de Ciencia e Innovación). Las obras italianas de Giordano Bruno se citan por la edición crítica (según el texto establecido por G. Aquilecchia) G. BRUNO, *Opere complete. Oeuvres complètes*, collection dirigée par Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, 1993-1999. Nos referimos a esta edición por las siglas BOEUC seguidas del volumen en números romanos.

¹ Sig. Aiiir-A iiir en la *editio princeps*; BOEUC I 8-15.

dia y sin duda se desplegarán en la obra filosófica poco posterior de los diálogos italianos. Por ello no es extraño que esta dedicatoria haya sido objeto de reiterados análisis estilísticos¹ y esfuerzos hermenéuticos.²

Con esta nota quisiéramos contribuir a aclarar el origen, la posible fuente y conexión doctrinal, así como la precisa dimensión filosófica, del momento culminante de la dedicatoria: el pasaje en el que Bruno exhorta a Morgana a mantener firme y fresco en la memoria un principio filosófico fundamental que ambos comparten y que, como dice Bruno, «non bisogna insegnarvi».³ El pasaje en cuestión, como es sabido, dice:

Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla si annihila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo.⁴

Es un pasaje de un alcance excepcional, como muestran sus consecuencias en el plano antropológico, personal y colectivo, pues como añade a continuación Bruno:

Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce, e me si magnifica l'intelletto. Però qualunque sii il punto di questa sera ch'aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte.⁵

No obstante, la plena comprensión del sentido y alcance de nuestro pasaje requiere tomar plena conciencia del motivo que le precede y ha originado esa elevación al principio filosófico. Ese motivo no es otro que el recíproco sucederse de las suertes contrarias en la humana existencia, la sucesión y el movimiento entre contrarios que se extiende más allá de la actual existencia individual para abarcar también la futura a través (aunque el término no es nombrado) de la metempsicosis. En suma: el motivo precedente sobre el que se afirma nuestro pasaje no es otro que la *vicissitudine* universal.⁶ Es el

¹ Mencionamos únicamente R. TISSONI, *Saggio di commento stilistico al 'Candelaio': dedicatoria alla signora Morgana*, «Giornale critico della letteratura italiana», CXXXVII, 1960, pp. 41-60; G. AQUILECCHIA, *Saggio di un commento letterale al testo critico del 'Candelaio'*, en IDEM, *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1993, pp. 327-366 (: 339-343).

² Tanto en estudios dedicados exclusivamente al *Candelaio* como en obras más generales dedicadas al conjunto del pensamiento bruniano. Entre los primeros mencionamos A. BUONO HODGART, *Giordano Bruno's The candle-bearer. An Enigmatic Renaissance Play*, Lewinston-Queenston-Lampeter, Edwin Mellen Press, 1997 y el reciente estudio, muy atento a la dimensión filosófica de la obra, de A.L. PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia. Vicissitudine e destini umani nel Candelaio di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 2007 (pp. 35-62 sobre la dedicatoria). Entre los segundos véase A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, a cura di A. Spedicati, vol. II delle *Opere scelte* di A. Corsano, Galatina (Lecce), Congedo, 2002, pp. 56-60.

³ BOEUC I 13.

⁴ *Ibidem*, pp. 13-15.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ Este motivo se afirmará decisivamente desde el primero de los diálogos italianos; véase M.A. GRANADA, *Vicissitudine*, en *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, I, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006, coll. 179-192; M. E. SEVERINI, *Vicissitudine e tempo nel pensiero di Giordano Bruno*, en *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki, 2004, pp. 225-258. Pero ya en el *Candelaio* aparece con

conocimiento intelectual de este principio o ley rectora del movimiento en la naturaleza y en concreto en los asuntos humanos lo que permite a Bruno afirmarse frente a su enemigo conventual que goza y triunfa con el destierro de Bruno, frente a «quell'altro Candelaio di carne et ossa»¹ destinado en la inversión vicisitudinal de las suertes a servir – de acuerdo con lo anunciado en la parábola evangélica del hijo pródigo (Lucas 15, 11-31) – como becerro bien cebado («vitello saginato») en la fiesta que celebrará el retorno de Bruno. Esta convicción de su triunfo futuro sobre la adversa condición presente se apoya – como hemos dicho – en la ley de la *vicissitudine* extendida hasta acoger, como momento de su aplicación o ejercicio, la misma metempsi-cosis: «Tra tanto viva e si governe, et attenda a farsi più grasso che non è [triunfe, pues, y se regodee en su triunfo el 'Candelaio di carne et ossa']; perché dall'altro canto io spero di ricovrare il lardo, dove ho persa l'erba: si non sott'un mantello, sotto un altro; si non in una, in un'altra vita».²

Esta concepción de una naturaleza sometida a una 'mutación' incesante, a un permanente fluir entre los contrarios (la 'vicissitudine' en concreto) constituye – dice Bruno – una 'filosofía' con la cual «l'animo mi s'aggrandisce, e me si magnifica l'intelletto».³ Ella permite a Bruno esperar, a nivel personal,

fuerza. Baste con mencionar únicamente la fábula del peregrinaje del asno y el león (acto II, escena 4; BOEUC I 141-143), cuya enseñanza es resumida por el narrador con la fórmula «Omnio rero vecissitudo este», deformación vulgar del adagio erasmiano «Omnium rerum vicissitudo est». Y la *vicissitudine* era ya un motivo central tanto en el *De umbris* como en el *Cantus Circaeus*. Véase la declaración con que Hermes abre el *Dialogus praelibatorius* que da inicio al *De umbris* (*Opere mnemotecnice*, I, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2004, pp. 16-18) o la metamorfosis operada por Circe para restaurar la correspondencia entre apariencia externa y realidad esencial en el *Cantus Circaeus* (*ibidem*, p. 618 sgg.).

¹ BOEUC I 13.

² *Ibidem*. Seguimos una lectura 'histórica' de la dedicatoria, pero aceptamos la posibilidad de que el antagonista napolitano e incluso conventual de Bruno (y en el límite la misma Morgana) no representen personajes reales de carne y hueso.

³ *Ibidem*, p. 15. Efecto práctico de esta filosofía es, por tanto, la *magnanimitas* (*megalops-ykhia*), la autoafirmación a partir de la conciencia del propio valor, virtud que la tradición peripatética radical contraponía, desde los conflictos doctrinales del siglo XIII, a la *humildad* cristiana; véase R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951, en especial pp. 466-480 y M. A. GRANADA, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, cap. III («Para evitar censura o ayudar a otro». El elogio del Nolano en *La cena de las Cenizas* y una posible polémica con San Agustín y Dante). Estas fórmulas del *Candelaio* coinciden literalmente con las usadas por Bruno para referirse a la perfección y beatitud asociadas a la filosofía presentada en el manifiesto filosófico con que concluye la epístola proemial a *De l'infinito* (BOEUC IV 41-49): «Questa è quella filosofia che apre gli sensi, contenta il spinto, magnifica l'intelletto, e riduce l'uomo alla vera beatitudine», p. 41. Momentos decisivos de este manifiesto filosófico, dos años posterior, son también la «mutazion vicissitudinale del tutto» (p. 39) y la irrealdad de la muerte: «trovaremo non esser morte, [...] ma tutto per infinito spacio discorrendo cangia il volto» (p. 41). La infinitud espacial del universo, sin embargo, parece estar ausente de las obras de 1582, o al menos no recibe una formulación explícita.

el cambio de ciclo («si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte»),¹ con un lenguaje que anticipa ya lo que *La cena* dirá – a nivel de civilización y de filosofía de la historia – a propósito del retorno de la filosofía verdadera tras la aurora copernicana.²

Ahora bien, esta referencia a los efectos de «questa filosofia» en la dedicatoria del *Candelaio* sigue a la explicitación del principio doctrinal que Bruno y Morgana comparten. Se trata, además, de efectos derivados del principio que subyace a la mutación vicisitudinal de todas las cosas existentes en el seno de la naturaleza. Repitamos el fundamental y decisivo inciso que es el objeto de esta nota:

Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla si annihila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo.

Es evidente, como ha sido señalado repetidamente,³ que la frase «ogni cosa si muta, nulla si annihila» traduce literalmente el famoso hemistiquio «Omnia mutantur, nihil interit» del parlamento de Pitágoras en el último libro de las *Metamorfosis* de Ovidio.⁴ Pero ¿pueden indicarse otras fuentes, capaces además de aclarar quién es ese ‘uno’ que permanece inmutable, idéntico a sí mismo y por tanto ajeno a la mutación?

Sorprendentemente, la exégesis bruniana, a juzgar por cuanto nos ha sido dado conocer, no ha hecho apenas sugerencias en este punto. Tan sólo nos consta la reciente indicación en la edición digital *La biblioteca ideale di Giordano Bruno*⁵ de Marsilio Ficino como fuente del pasaje. Allí Maria Pia Ellero, responsable del *Candelaio*, consigna como fuentes del pasaje que nos ocupa dos lugares de la *Theologia platonica de immortalitate animorum* de Ficino:

¹ BOEUC I 15.

² BOEUC II 63. La conexión fue señalada por A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, cit., pp. 57 s. y más recientemente por N. BADALONI, *Sulla struttura del tempo in Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, 11-45 (: 15). Permítasenos remitir a nuestra *Introducción* a la segunda edición de BOEUC II (§ 9: «La conception vicissitudinale de l’histoire et la réintégration de l’homme dans la nature. Bruno et Montaigne») actualmente en preparación en Les Belles Lettres.

³ Véase G. AQUILECCHIA, *Saggio di un commento letterale al testo critico del Candelaio*, cit., p. 343. Pero los ejemplos podrían ampliarse. Señalamos únicamente F. CENTAMORE, «Omnia mutantur, nihil interit». *Il pitagorismo delle Metamorfosi nell’idea di natura di Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 231-243 (: 240); S. KODERA en su anotación a G. BRUNO, *Der Kerzenzieher (Candelaio)*, Hamburg, Meiner, 2003, p. 178, nota 20.

⁴ OVIDIO, *Metamorphoses*, xv, 165. Es sabido también que Bruno iba a citar posteriormente estos versos de Ovidio en *De la causa* (BOEUC III 141) para desarrollar este punto doctrinal.

⁵ *La biblioteca ideale di Giordano Bruno. L’opera e le fonti*, a cura di S. Bassi, Comitato nazionale per le celebrazioni di Giordano Bruno nel quarto centenario della morte presieduto da M. Ciliberto, 2004.

Ille siquidem res veras affectat et gaudia vera, res autem corporales umbrae sunt rerum earumque illecebrae umbrae sunt gaudii. Quamobrem si neque alicuius rei temporalis, neque cunctarum temporalium rerum potus sitim mentis extinguit, non temporalem sitit liquorem, sed aeternum. Ac si sitim superno sole accensam impleri oportet quandoque, atque nunquam Lethaeo flumine satiatur, aliquando aeterno nectaris haustu satiabitur;¹

Cum ergo insit intellectui humano capacitas naturalis atque conatus ad formas rerum omnium percipiendas et possidendas, tunc demum finem suum naturalem consecutus erit, cum adeptus fuerit omnes. At quia in hac vita talem numquam habitum adipiscitur, bonum hic integrum numquam possidet. Neque stabilis. Quippe bonum nostrum actione quadam consistit expedita, segura, continua. Omnis autem hominum in terra viventium actio impedimentum aliquod [et] periculum interpellationemque patitur.²

Ciertamente, sorprende que se hayan podido presentar como fuentes del pasaje bruniano estos textos ficinianos. No hay en ellos ninguna vinculación léxica con el texto del *Candelaio* y su semántica es completamente ajena a la transmitida por Bruno, quien no piensa en absoluto en el motivo ficiniano de la sed natural de infinito presente naturalmente en el ánimo humano, la cual sólo puede ser satisfecha (y encontrará necesariamente satisfacción) más allá de las ‘sombras’ fantasmagóricas de los objetos corpóreos, en la unión con Dios y goce consiguiente *post mortem* en el Paraíso ultramundano.

Si esto es así, sólo tendría sentido postular el texto ficiniano como fuente del *Candelaio* en el sentido de la concepción antagónica frente a la cual Bruno plantea su propia alternativa, profundamente diversa. Esta posibilidad permite interpretar la sugerencia de Ellero como el desarrollo (creemos que desafortunado) del comentario y sugerencia de Rita Sturlese a la lectura, previa a la publicación, del artículo de Nicola Badaloni anteriormente mencionado. Según Badaloni,

Rita Sturlese sostiene che [...] la lettera alla Signora Morgana è una riscrittura, *pur con segno invertito*, di un luogo della *Theologia platonica* di Marsilio Ficino [en nota: *Theol. plat.*, xiv, 7, ed. Marcel, II, 271-72], ove le “ombre” dei piaceri corporei e la “bevanda di beni temporali” sono contrapposte al “gaudio” della visione di Dio e al “nettare eterno”.³

Nuestra opinión es que, si bien Bruno se caracterizó desde muy pronto (las lecciones oxonienses de 1583, como ha mostrado brillantemente la misma

¹ *Theologia platonica*, xiv, 7, en M. FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. R. Marcel, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, II, p. 272.

² *Ibidem*, p. 271.

³ N. BADALONI, *Sulla struttura del tempo in Giordano Bruno*, cit., p. 39 (la cursiva es nuestra). No nos consta que Sturlese haya presentado y desarrollado esta sugerencia en alguna publicación suya posterior.

Sturlese, lo muestran)¹ por invertir el planteamiento ficiniano en lo que hemos denominado “reducción inmanentista del Paraíso”, a partir de una reescritura tácita en clave inmanente del mismo discurso ficiniano,² lo cierto es que esa reducción del Paraíso a la inmanencia (es decir, la afirmación de la posibilidad de alcanzar la unión con Dios a través de la contemplación filosófica en esta vida) sólo es posible cuando se afirma la necesaria infinitud espacial (además de temporal) del universo como ‘expresión’ de la causa divina infinita. Y tal paso sólo ocurre, de forma explícita e incuestionable, con los diálogos italianos, desde la *Cena*, alcanzando su culminación antropológicamente en los *Furori*.³

Creemos, por tanto, que hay que buscar en otra dirección el sentido del pasaje de la dedicatoria a Morgana que nos ocupa y sus posibles fuentes. Nuestra propuesta, que intentaremos afirmar en lo que sigue, es sencilla por lo que a la fuente se refiere: Bruno se inspira y parafrasea en traducción italiana unos versos del primer libro de los *Astronomica* de Manilio.⁴

¹ Véase R. STURLESE, *Le fonti del Sigillus sigillorum di Bruno, ossia il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1994, II, p. 89-167. Permítasenos también remitir a nuestra ya citada *Introducción* a la segunda edición de BOEUC II en preparación (§ 4: «Bruno et le copernicanisme entre Paris et Oxford (1582-1583): le *De umbris idearum* et les leçons d'Oxford»).

² Véase nuestra *Introducción* a *De gli eroici furori*, BOEUC VII, 2ª ed., pp. XCV-CXXXVI.

³ Como la misma Sturlese parece reconocer en sus observaciones críticas al artículo de Badaloni, loc. cit., pp. 38 sg.; véase *supra*, p. 358, nota 2. Recientemente, no obstante, Sturlese ha sostenido que la infinitud espacial del universo homogéneo es afirmada *tácitamente* ya en *De umbris*. Véase su comentario al *enigma* de la tercera *ars brevis* en *Opere mnemotecniche*, I, cit., pp. 575-578 a propósito de los versos 24-25: «Semina quae [materia] recipit, servat, fovet, ordinat, arctat. Consulta est mater ni sine mente pater». Según Sturlese, «Bruno ha riconosciuto alla materia la stessa unità, permanenza e potenza infinita attribuita al principio efficiente formale nei versi 8-13, ma mentre l'uno, attraverso le innumerevoli forme fisiche rilucenti di vita (vv. 12-13), si è rivelato infinita potenza di fare, la materia si è manifestata infinita potenza di divenire, l'opposto, in senso cusano, del primo. Con un movimento concettuale simile a quello che compirà nel *De la causa* sulla base della tesi del Cusano della coincidenza di potenza attiva e potenza passiva in Dio “massimo assoluto”, ora riunisce principio materiale ed efficiente-formale in un'unica sostanza, che fa e deviene tutto il possibile», *ibidem*, p. 575; «sempre con sottile “arte allusiva” Bruno chiude l'enigma sostituendo ora alla Chiesa trionfante l'universo infinito», *ibidem*, p. 576. Creemos que Sturlese es muy generosa y va excesivamente lejos a la hora de reconocer componentes de la cosmología de los diálogos, «aludidos sutilmente», en el *De umbris*. Aunque los versos 24-25 afirman la correspondencia de la potencia pasiva de la materia con la potencia activa del principio formal y eficiente, pensamos que la infinitud consiguiente en el efecto (el universo) puede estar circunscrita o limitada todavía en los términos en los que la tradición filosófica radical lo había planteado: infinita duración temporal del universo e infinita (*in fieri*) producción de particulares. Ello está de acuerdo con las implicaciones (que mostraremos más adelante) de nuestro pasaje del *Candelaio* y con la ausencia de una explícita afirmación del universo infinito antes de *La cena*.

⁴ La presencia explícita de Manilio en la obra de Bruno no admite comparación con la de poetas latinos como Virgilio y Ovidio. Manilio no es nombrado ni en los tratados mnemotécnicos parisinos ni en los diálogos italianos y su aparición es tardía. Así, es mencionado

Perdido en la Edad Media, el poema de Manilio había sido descubierto, casi al mismo tiempo que el *De rerum natura* lucreciano, por el mismo humanista (Poggio Bracciolini) y en el mismo lugar: el monasterio de Sankt Gall en 1416. Su difusión en la cultura del Renacimiento no comenzó, sin embargo, hasta la década de 1470, cuando el astrónomo Johannes Regiomontanus publicó en 1472 en su imprenta de Nuremberg la *editio princeps*, a partir del código descubierto por Bracciolini. Esta edición, sin ningún tipo de notas, fue reproducida en ediciones posteriores de Bolonia (1474) y Nápoles (1475).¹ Se trataba, no obstante, de una edición que mantenía las lagunas del manuscrito de Bracciolini. Un nuevo estadio se alcanzó en la década siguiente con la dedicación y estudio del florentino Lorenzo Bonincontri, el cual editó el poema en 1484,² a partir del código más completo que había descubierto en 1458 en Monte Cassino el humanista Antonio Beccadelli Panormita. Bonincontri procuró, pues, un texto enmendado y sobre todo completo, acompañado de un comentario que recogía su enseñanza sobre Manilio impartida en el *Studio* florentino entre 1475 y 1478.³

El poema de Manilio tuvo varias ediciones a lo largo del siglo XVI. Sin ánimo de exhaustividad, podemos señalar la edición veneciana de 1499 en un volumen misceláneo que comprendía, además de los *Astronomica* de Manilio, a Julio Firmico Materno, varios *Aratea* y la *Sphaera* de Proclo;⁴ la edición

en la *Oratio valedictoria* (BOL I, I 18) donde se cita *Astronomica*, I, 41-42 y 51-52. Sin embargo, Bruno debía la cita de Manilio a la fuente inconfesa de que se sirve en esas páginas, el *Diarium astrologicum et meteorologicum anni a nato Christo 1586* del ayudante de Tycho Brahe Elias Olai Cimber (Olsen Morsing). Véase *Diarium*, sig. Aa2 y R. STURLESE, *Su Bruno e Tycho Brahe, «Rinascimento»*, 2ª ser., xxv, 1985, pp. 309-333 (325-327). Sólo en otras dos ocasiones menciona Bruno a Manilio: *De monade*, VI (BOL I, II 408; pasaje derivado de FICINO, *Theologia platonica*, I, 1) y *De magia mathematica*, BOL III 498 (pasaje procedente de Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, II, 58). No obstante, Sturlese ha sugerido, en el aparato de fuentes del *De umbris* (*Opere mnemotecniche*, I, cit., p. 358), que Manilio ha podido inspirar una expresión en el enigma de Urania que expone la primera *ars brevis* dedicada al rey de Francia. Véase también M. MATTEOLI, R. STURLESE, *La nuova «arte» del Bruno in tre enigmi*, «Rinascimento», 2ª ser., xli, 2001, pp. 113-165 (119).

¹ Sobre Manilio véase J.-H. ABRY, *Manilius*, en *Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. R. Goulet, IV, Paris, CNRS Éditions, 2005, pp. 248-254. Sobre la fortuna de Manilio en el siglo XV remitimos al clásico estudio de B. SOLDATI, *La poesia astrologica nel '400*, presentazione di C. Vasoli, Firenze, Le Lettere, 1986. Sobre la edición de Regiomontano véase E. ZINNER, *Leben und Wirken des Johannes Müller von Königsberg, genannt Regiomontanus*, Osnabrück, Otto Zeller, 1968, pp. 177-181, 347.

² *Laurentii Bonincontrii... In C. Manilium Commentum* (col testo dell'*Astronomicum*), Romae, 1484.

³ Sobre Bonincontri véase, además de Soldati *ad indicem*, el artículo de C. GRAYSON, *Bonincontri, Lorenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, xii, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 209-211.

⁴ *Iulii Firmici Astronomicorum libri octo: integri & emendati ex Scythicis oris ad nos nuper allati. Marci Manilii Astronomicorum libri quinque*, cura et diligentia Aldi Ro., Venetiis, 1499. En esta

de Basilea en 1533, también acompañando a otras obras del mismo género¹ y la edición independiente de Lyon en 1551.² Estas dos últimas ediciones presentan los diferentes libros de la obra divididos en capítulos y los versos que nos interesan del libro primero dentro del capítulo v, bajo el epígrafe «De Mundi aeternitate», lo cual es muy relevante para nuestra interpretación del significado y alcance del pasaje del *Candelaio*. Finalmente, en 1579, poco antes de la publicación de la comedia bruniana, se publicó en París una edición muy importante, a cargo de Iosephus Scaligerus, acompañada de un extenso comentario del mismo humanista.³ Podríamos pensar que fue esta edición la que usó Bruno y que de ella tomó los versos que inspiraron el pasaje de la dedicatoria a Morgana, al igual que una edición miscelánea parisina de Hyginus y *Aratea* le sirvió para muchos detalles sobre las constelaciones dados en el *Spaccio*.⁴ Esta suposición se revela, no obstante, implausible, dado que la severa crítica filológica a la que Scaligerus somete el texto de Manilio no sólo omite la división del texto en capítulos, sino que, además, en nuestro pasaje, condena como interpolaciones y por tanto excluye dos versos que Bruno ha reformulado en italiano. Deducimos, por tanto, que Bruno se sirvió seguramente de una edición como las de 1533 o 1551, en las que los versos del libro primero que llamaron su atención figuraban dentro del capítulo v «De Mundi aeternitate».

Pero ¿de qué versos se trata? Y sobre todo ¿qué consecuencias se siguen para la interpretación del pensamiento del Nolano en esa dedicatoria y en ese momento de su producción filosófica? Los versos en cuestión son los versos 515-523 del capítulo v «De Mundi aeternitate», del libro primero, que en la edición de Lyon 1551 (p. 26) decían así:

Omnia mortali mutantur lege creata.
Nec se cognoscunt terrae uertentibus annis
Exutas uariam faciem per secula gentes.
At manet incolumis mundus suaque omnia seruat,
Quae nec longa dies auget, minuitque senectus.
Nec motus puncto currit, cursusque fatigat.

edición faltan los versos del libro primero que, como mostraremos, constituyen la fuente del pasaje del *Candelaio*.

¹ *Iulii Firmici Materni... Astronomic[o]n Lib. VIII, per Nicolavm Prvcknervm*, Basileae, ex officina Ioanni Hervagii, 1533.

² MANILIUS, *Astronomicon*, Lugduni, apud Ioan. Tornaesium & Gulielmum Gazeium, 1551.

³ *M. Manili astronomicon libri qvinque, Iosephvs Scaliger... recensvit ac pristino ordini suo restituit. Eiusdem Ios. Scaligeri commentarius...*, Lutetiae, apud Mamertum Patissonium, in officina Roberti Stephani, 1579.

⁴ *C. Iulii Hygini Fabularum liber*, Parisiis, Apud Ioannem Parant, 1578. Cfr. nuestra *Introducción* a G. BRUNO, *Expulsión de la bestia triunfante*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 56 ss. Esta edición reproducía sin modificaciones la precedente de Basilea 1535, apud Ioannem Hervagium.

Idem semper erit, quoniam semper fuit idem.
 Non alium uidere patres, aliumue nepotes
 Aspicient. Deus est, qui non mutatur in aevo.¹

Nos parece que salta a la vista el paralelismo con el pasaje del *Candelaio*: «Il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla si annihila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo». Si dejamos a un lado las dos primeras frases (la primera expresando una idea que Bruno repetirá dos años más tarde en el soneto en latín al tiempo antepuesto al diálogo primero del *De la causa*;² la segunda, como ya hemos dicho, repitiendo el hemistiquio ovidiano), el resto, si no una traducción fiel de Manilio, recoge y asume ciertamente su pensamiento: «Idem semper erit, quoniam semper fuit idem. [...] Deus est, qui non mutatur in aevo» es replicado en Bruno con los términos «un solo [...] non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo».

Pero si el texto de Manilio se revela como fuente del pasaje bruniano, creemos que también nos permite reconocer su alcance y significado, la tesis cosmológica e incluso ontológica que Bruno quiere afirmar. El texto de Manilio habla del mundo y de su eternidad, como indica por otra parte el título dado a la sección de que forma parte (una eternidad, además, que sólo el mundo posee, estando todo lo demás – posiblemente Manilio piensa en los entes sublunares – sometido a la mutación: «Omnia mortali mutantur lege creata. [...] At manet incolumis mundus»). Añade también que el mundo inmutable es Dios, en pleno acuerdo con la teología inmanentista o ‘panteísta’ de la Stoa. No se afirma – como interpreta Scaliger en su comentario – que sea Dios (trascendente y distinto de su creación, del mundo mismo) el que no cambia en toda la eternidad, viendo en ello una glosa piadosa de autor cristiano, sino que ese mundo inmutable e idéntico es la divinidad eternamente inmutable.³ Aunque Bruno en ocasiones desplaza semántica-

¹ El texto coincide básicamente con el de las modernas ediciones críticas. Cfr. la reciente edición *Il Poema degli astri (Astronomica)*, introduzione e traduzione di R. Scarcia; testo critico a cura di E. Flores; commento a cura di S. Feraboli e R. Scarcia, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, 1996, I, p. 52. Scaliger, en cambio, omite los importantísimos versos 521 y 523, considerándolos interpolaciones (cfr. el comentario en la p. 39). Del primero dice que interrumpe el discurso de Manilio («Neque Manili est, neque hic ad rem facit, imo sententiam interrumpit»); del segundo que es aún más inútil que el anterior y atribuye su origen a un lector cristiano («Longe ineptior versus illo superiore. Dele illum: ac me tacente percipies quid velit Manilius. Videtur autem insitus ab homine pio et Christiano»). En nuestra opinión Scaliger hace una infundada lectura teística, que transgrede la clara concepción estoica inmanentista de Manilio. Véase el *Apéndice* final a este artículo.

² *Causa*, BOEUC III 37, versos 2-3: «quae munera porrigis, aufers; / quique parens aderas, ipse prempor ades».

³ Véase también la reiteración de la concepción inmanentista de la divinidad en el proemio

mente de modo decisivo las fuentes mismas de que se sirve – caso clamoroso Ficino y su *Theologia platonica*, reducidos a la inmanencia – nos parece que en este caso adopta y hace suya la posición de Manilio y su doctrina estoica: mediante la cita de Manilio Bruno asume como doctrina común a él y a Morgana la concepción de la mutación incesante de todas las cosas en el seno de la naturaleza, esto es, del mundo eterno e idéntico, que es Dios mismo. Nos atrevemos a afirmar que este punto doctrinal de la identidad de Dios y la naturaleza (que Dios es inmanente a la naturaleza eterna y no únicamente trascendente a ella) es lo que Bruno considera que «non bisogna insegnarvi» y que probablemente no debe ser dicho más allá de una segura alusión. Un lector que no tenga presente la fuente maniliana (estoica)¹ podría fácilmente pensar (como Scaliger en su expurgación del verso 523) que el «un solo che non può mutarsi» es Dios entendido cristianamente, esto es, como soberanamente trascendente a la naturaleza en incesante mutación. Y lo que Bruno espera de su lector atento y bien informado de lecturas clásicas, como mostrará también repetidamente en el futuro, es que su reconocimiento de la fuente maniliana le permitirá dar el sentido correcto a su declaración y hacer verdad que «no es preciso enseñar», esto es, que no es preciso *explicitar* lo que los iniciados en la filosofía conocen perfectamente: el mundo-dios es eterno e idéntico a sí mismo.

No es, ciertamente, poco y es algo que sin duda merece ser dicho como Bruno lo dice, con un ‘arte de escribir’² clásico que habla de manera diferente a los diferentes lectores – vulgares e iniciados – de la obra. Creemos, sin embargo, que ya no es posible ir más allá en la dirección de la filosofía del Bruno maduro, esto es, de los diálogos italianos. No creemos que se pueda razonablemente inferir de nuestro pasaje la presencia (no queremos decir que Bruno no hubiera alcanzado ya la idea, sino que no está necesariamente implicada en el texto) de que el mundo eterno y divino es la sustancia única y los individuos en constante mutación son únicamente ‘modos’ o ‘accidentes’ de la misma, como se pondrá de manifiesto dos años más tarde en *De la causa*.³ Y

al libro segundo, versos 60-62: «Namque canam tacita naturae mente potentem / infusumque deum caelo terrisque fretoque / ingentem aequali moderantem foedere molem» (cursiva nuestra). Cfr. la nota a la edición de E. Flores, cit. *supra*, p. 363, nota 1.

¹ En general sobre la presencia del estoicismo en Bruno véase M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la Stoa: une présence non reconnue de thèmes stoïciens?*, en *Le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 140-174; IDEM, *Giordano Bruno et le banquet de Zeus entre les Éthiopiens: la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 185-207.

² Nos referimos a L. STRAUSS, *On a Forgotten Kind of Writing*, en IDEM, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago and London, Chicago University Press, 1959, pp. 221-232. Cf. también IDEM, *Art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941*, études réunies par L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit, Paris, Vrin, 2001.

³ Y como quizá ya se insinuaba en la crítica de la sección introductoria del *De umbris* (In-

aún menos creemos que se pueda identificar ese «un solo che non può mutarsi» con el universo infinito en el espacio. Es el universo eterno divino, pero la letra del pasaje y lo que la fuente estoica permite añadir no es la doctrina del universo infinito, cuya afirmación, como hemos dicho, deberá esperar a Londres.¹

CONCLUSIÓN

Creemos que nuestra propuesta encuentra una justificación indirecta en John Toland. El admirador irlandés de Bruno² publicó a finales de 1708 en La Haya sus *Origines Judaicae*.³ En esta obra Toland, apoyándose en el geógrafo Estrabón, presenta a Moisés como un egipcio, instruido en los misterios de la religión egipcia y transfiriendo dichos misterios – que comportaban la unidad ontológica de la naturaleza y la identidad de ésta con la divinidad – con las debidas modificaciones a la religión de Israel. Moisés habría sido, por tanto, «panteísta, o bien, si nos servimos de una terminología más moderna, spinozista», pues Estrabón

le atribuye la doctrina según la cual no existe una divinidad separada de la materia y de la organización de este mundo y la naturaleza misma, o sea la totalidad de las cosas es el único y supremo Dios. Las partes individuales del mismo pueden ser llamadas criaturas y la totalidad, si así lo quieres, creador.⁴

Según Toland, esta primitiva religión mosaica habría sido convertida a la concepción de una divinidad trascendente por obra fraudulenta de los sacerdotes, con la finalidad de obtener la hegemonía política mediante el instrumento de la *superstición* popular. Los sacerdotes cristianos habrían continuado esta misma práctica y habrían además transformado el sentido immanentista de muchas citas por ellos aducidas de autores clásicos en clave

tentio prima: «Dictum est enim: “Vanitas homo vivens”, “Universa vanitas”, et id quod verum est atque bonum, unicum est atque primum», *Opere mnemotecnice*, I, cit., p. 42). Ésta es la opinión de N. Tirinnanzi en su *Introducción* a *Opere mnemotecnice*, I, p. XLIX sgg., opinión avalada por Sturlese en su interpretación del tercer enigma del *De umbris*: «ora [Bruno] riunisce principio materiale ed efficiente-formale in un'unica sostanza, che fa e diviene tutto il possibile», *ibidem*, p. 575; cf. *supra*, p. 360, nota 3.

¹ Véase *supra*, p. 360, nota 3.

² Sobre la presencia de Bruno en Toland véase S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 242-330.

³ Véase G. CARABELLI, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 137 sgg.

⁴ J. TOLAND, *Dissertationes duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae*, Hagae Comitum, Apud Thomam Johnson, 1709, p. 117 (la traducción española es siempre nuestra). Véase la reciente traducción italiana en IDEM, *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, UTET, 2002, p. 384 sg. El pasaje de Estrabón se encuentra en *Geografía*, XVI, 35-39, en especial 35. Sobre el problema en general véase J. ASSMANN, *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1998.

trascendente, no por una simple incomprensión – sospecha Toland – sino con la intención de engañar. Víctima de este expediente fraudulento fue también Manilio¹ y los versos del primer libro de su poema que subyacen a la ‘sabiduría’ del *Candelaio*. He aquí el pasaje de Toland:

No puedo dejar sin mencionar aquí a Uzelius,² quien en las notas al *Octavio* de Minucio Félix recoge los nombres de muchos escritores paganos que sostuvieron la unicidad de Dios y cita entre otros este hemistiquio del *Astronomicum* de Manilio [al margen: libro 1]:

...es Dios, que no cambia en el tiempo [1, 523].

A primera vista este verso parecerá decisivo, especialmente a aquellos que estiman improcedente poner en duda pasajes sacados de autores famosos o hacer la mínima apelación a las fuentes auténticas. Sin embargo, lo que aquí se ensalza, en estos dulcísimos versos de Manilio, es justamente el ateísmo de algunos paganos, no la unicidad o la inmutabilidad del Dios de los cristianos, como cualquiera puede constatar por la serie que viene a continuación. [Toland cita los versos de Manilio, *Astronomica*, I, 515-523].³ ¡Los dioses y los hombres me asistan!, ¡qué egregios campeones de la verdad tenemos! ¡Qué veraces y rigurosos son! [...] He hallado mil casos similares en los escritos de los llamados Padres primitivos, especialmente en la *Preparación y Demostración evangélica* de Eusebio, que suele citar por doquier pasajes de filósofos y poetas referentes a la concepción panteísta del mundo para confirmar la existencia y perfección del único Dios. Me atrevería a decir, con el beneplácito de los cultores de los Padres, que temo no se trate de un simple error de interpretación, sino de un recurso astuto y fraudulento.⁴

Con su peculiar manera equívoca de escribir, Toland denomina «ateísmo de algunos paganos» a la teología inmanentista de la Stoa profesada por Mani-

¹ Toland parece haber estado familiarizado con el poema de Manilio desde su época juvenil, a través de su estrecho contacto con Thomas Creech, cuya traducción de Manilio se publicó en 1697.

² Se trata de Jacobus Ouzelius (1631-1686), editor de la obra de Minucio Félix (siglo III d.C.): *M. Minucii Felicis Octavii cum integris omnium notis et commentariis, Novaque Recensione Jacobi Ouzelii*, Lugduni Batavorum, ex officina Hackiana, 1672.

³ Sólo el verso 517 muestra una divergencia. La versión citada por Toland reza: «Indutae variant faciem per secula Gentes».

⁴ *Origines Judaicae*, cit., § 3, pp. 106-109: «Hic non possum non recordari Ouzelii, qui, dum in notis ad Minutii Felicis *Octavium*, multos producit Ethnicos scriptores, Dei unitatem asserentes, inter alios citat Hemistichion hocce ex Manilii *Astronomico*: “Deus est, qui non mutatur in aevum” [1, 523]. Versus hic videbitur prima fronte decretorius; illis praesertim, qui loca a magni nominis viris allata in dubium revocare, vel ad genuinos fontes tantillum recurrere, piaculare ducunt. Ipsissimus tamen Gentilium quorundam Atheismus, non Dei Christianorum unitas aut immutabilitas, hic a Manilio suavissimis carminibus decantatur, ut cuilibet ex sequentium serie videre est. [...] Proh Deum atque hominum fidem! quàm egregios habemus veritatis Athletas! quàmque ipsi sunt veraces & accurati! [...] Talia mille in Patrum (quos vocant) Veterum scriptis deprehendi, praecipuè verò in *Praeparatione & Demonstratione Evangelica* Eusebii, qui Philosophorum & Poetarum loca de mundo Pantheistico, pro Dei unius existentia aut perfectione allegare ubivis solet; quod non aequivocum duntaxat, sed vereor ne vafre & nequiter sit excogitatum, quod pace *Patricolarum* verè dixerim»; trad. italiana cit., p. 381 sg.

lio, esto es, «a la concepción panteísta del mundo»; y frente a la confusión generada por los intereses apologeticos de los Padres de la Iglesia restaura la insanable diferencia con respecto al trascendentalismo cristiano, adhiriéndose a la verdad de la concepción estoica y pagana. Así, en el *Pantheisticon* de 1720 Toland vuelve a citar los versos de Manilio, pero esta vez como ejemplo de la «concepción de la Divinidad y de la Filosofía de la Fraternidad».¹

Aunque el *Candelaio* tuvo una cierta presencia y circulación en Inglaterra durante la vida de Toland (1670-1722),² no hay constancia de que el filósofo irlandés – que conocía muy bien los diálogos italianos y bastantes de las obras latinas –³ hubiera tenido acceso al texto de la comedia. Su recurso a Manilio es independiente de Bruno, pero al hacer explícito el consecuente uso ‘panteísta’ del poeta latino nos da una amplia garantía y confianza en que ese había sido también el uso que Bruno había hecho de los mismos versos del poeta latino en la dedicatoria a Morgana: no el cristiano reconocimiento de la eternidad de Dios trascendente a la mudable naturaleza, sino la identidad de Dios y naturaleza como una realidad eterna e inmutable bajo el flujo incesante de los sujetos particulares.

Sin embargo, podríamos hacernos una última e importante pregunta: ¿no cabría interpretar el pasaje del *Candelaio* como una adhesión de Bruno al principio de la trascendencia divina y leer el «un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo» como una descripción del Dios judeocristiano totalmente trascendente a la creación (y por ello ajeno al cambio y la mutación)? En este caso – contra la lectura posterior de Toland – Bruno habría seguido la lectura de los Padres de la Iglesia, interesados en asimilar la teología pagana a la concepción cristiana del Dios trascendente.

Estimamos que esta lectura (que haría las delicias del platonismo cristiano ficiniano) difícilmente justifica la alusión que al respecto hace Bruno a Morgana de que es algo que «non bisogna insegnarvi». La banalidad y ortodoxia de tal concepción no casan, en nuestra opinión, con la expresión bruniana, que parece comportar en cambio – como hemos dicho – una complicidad doctrinal en una filosofía minoritaria y más allá del *captum vulgi*. La confianza bruniana en ser entendido por la destinataria parece aludir a una

¹ J. TOLAND, *Pantheisticon*, a cura di O. Nicastro e M. Iofrida, Pisa, ETS, 1996, pp. 242-247; los versos de Manilio en p. 244 sg.

² Véase las indicaciones al respecto en S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, cit., pp. 244-247, 254.

³ Véase G. AQUILECCHIA, *Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno*, en IDEM, *Schede bruniane (1950-1991)*, cit., pp. 143-150. Sobre el conocimiento por Toland de los poemas latinos publicados en 1591, véase RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, cit., p. 242 nota y J. SEIDENGART, *L'infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno*, «Revue de synthèse» (número monográfico dedicado a John Toland (1670-1722) et la crise de la conscience européenne), CXVI, 1995, pp. 315-343 (: 318).

verdad común compartida, más acorde con la lectura inmanentista que hemos propuesto y por tanto en la línea de la concepción genuina de Manilio que Toland reconocerá un siglo más tarde. Pero, en este caso, ¿cómo hacer compatible esta lectura con la afirmación posterior de los diálogos (de *Causa* y *Furori* fundamentalmente, pero también de *Infinito* y *Spaccio*) de la trascendencia divina (el 'Apollo' de los *Furori*) paralela a la inmanencia divina a la naturaleza (la 'Diana' también de los *Furori*)?¹

A esta importante pregunta podemos responder diciendo, en primer lugar, que la inmanencia incluso radical a la que Bruno alude con la cita de Manilio (y que parece afirmar sin vacilación) no excluye la trascendencia; sencillamente, no la registra y se limita a afirmar la inmanencia, a diferencia de la distinción de planos o perspectivas que Bruno acostumbrará a hacer en los diálogos italianos y obras latinas posteriores. Bruno se limita a afirmar la inmanencia divina a la naturaleza y el carácter divino del mundo eterno e inmutable en su ser. Creemos, incluso, que este «uno, simile e medesimo» del *Candelaio*, el «solo che non può mutarsi», designa al universo eterno como conjunción de un principio formal-eficiente («el motor inmóvil [que] con impulso siempre constante da el movimiento gozando de eterna inmovilidad», según *De umbris*)² y un principio material, también constante, al que *De umbris* designa con la noble expresión de *Monas*³ para indicar, como señala Sturlese, «un'iniziale grandiosa riabilitazione, perché equivale a fondare la sostanzialità della materia nell'unità stessa dell'Uno assoluto e a riconoscerla allo stesso livello dell'intelletto primo».⁴

Por otra parte, plantearnos, en segundo lugar, en qué medida la distinción teológica entre el Dios absolutamente trascendente (acerca del cual

¹ Véase *Furori*, BOEUC VII 391-395.

² *Opere mnemotecniche*, I, cit., p. 370: «Immotus motor compulsu semper eodem / Dat motum, aeterna immobilitate vigens». Muy acertadamente Sturlese ha señalado en su comentario a estos dos primeros versos del tercer enigma del *De umbris* (pp. 569 sg.) que Bruno asume el famoso verso de Boecio (*De consolatione philosophiae*, III, 9, 3: «stabilisque manens das cuncta moveri»). Bruno, sin embargo, reduce a la inmanencia la trascendencia del motor inmóvil peripatético, como se explicitará en *De l'infinito*, BOEUC IV 99-105: «il primo principio [...] quieto et immobile dà il posser muoversi [...]. Nelle cose è da contemplare (se cossi volete) doi principii attivi di moto: l'uno finito, secondo la ragione del finito soggetto, e questo mueve in tempo; l'altro infinito, secondo la ragione dell'anima del mondo, ovvero della divinità, che è come anima de l'anima, la quale è tutta in tutto e fa esser l'anima tutta in tutto; e questo muove in instante» (101, 103; véase la nota 46 a estas páginas del diálogo italiano). Véase también M. A. GRANADA, *Apuntes sobre Bruno y Boecio*, «Bruniana & Campanelliana», XI, 2005, pp. 95-100.

³ *Opere mnemotecniche*, I, cit., pp. 370-372: «Haud secus in cunctis, quibus est natura gubernans, / Praestat perdurans ergo subestque Monas» (vv. 13-14).

⁴ *Ibidem*, p. 572. Como es sabido, la plena rehabilitación de la materia se producirá en los diálogos tercero y cuarto del *De la causa*.

Bruno planteará en los diálogos, a la manera de Maimónides,¹ la teología radicalmente negativa) y el Dios totalmente inmanente es una declaración retórica y no un enunciado filosófico *sensu stricto*, implica seguramente llevar a Bruno excesivamente del lado del spinozismo. Creemos, sin embargo, que es un problema – quizá de difícil solución – que la hermenéutica bruniana deberá plantearse algún día con toda seriedad, quizá para restaurar los dos planos o las dos caras de la misma y única divinidad. En todo caso, es una cuestión que excede los límites estrechos de esta nota, que sólo aspira a poner de manifiesto una fuente más probable que la hasta ahora aducida de unas pocas líneas del *Candelaio*.

★

APÉNDICE

Estos versos de Manilio debían ser muy conocidos en la época, si Montaigne añade en el ejemplar de Burdeos de los *Essais* el verso 522 («Non alium uidere patres, aliumue nepotes / Aspicient») como explicitación de lo que ya indicaba tácitamente el siguiente pasaje del ensayo I, 20 («Que philosopher c'est apprendre à mourir») en la primera edición (1580):

[A] Et si vous avez vescu un jour, vous avez tout veu. Un jour est égal à tous jours. Il n'y a point d'autre lumière, ny d'autre nuit. Ce Soleil, cette Lune, ces Estoilles, cette disposition c'est *celle mesme que vos ayeuls ont jouye, et qui entretiendra vos arriere-neveux*: [C] «Non alium uidere patres, aliumue nepotes / Aspicient». [A] Et, au pis aller, la distribution et variété de tous les actes de ma comedie se parfournit en un an.²

Si la coincidencia con Bruno es significativa, todavía más inquietante es la referencia de Montaigne a la *comedia* de la vida humana, por cuanto permite pensar en la posibilidad (seguramente remota) de que Bruno haya identificado la traducción tácita del verso de Manilio en la versión de 1580 (o en la reimpresión, con variantes, de los *Essais* en 1582)³ y haya decidido hacer su propia cita tácita de los versos adyacentes del poema de Manilio en su propia *comedia*, que pretende retratar la vida humana con sus vicisitudes.

Que Bruno conoce y discute los *Ensayos* de Montaigne en los diálogos italianos ha sido sostenido recientemente, con poderosos argumentos, por Jordi Bayod.⁴ Montaigne usa a Manilio como autoridad para aceptar la

¹ Cf. *Causa*, BOEUC II 107 sg.; *Furori*, BOEUC VII 331. Bruno alude probablemente a *Guía de los perplejos*, I, 54 y III, 51, que a su vez glosan Éxodo 33, 20 sgg.

² *Essais*, édition de P. Villey, Paris, PUF, 1965, p. 93 (cursiva nuestra para señalar la traducción del verso de Manilio). Agradecemos a Jordi Bayod el haber llamado nuestra atención sobre este pasaje de Montaigne.

³ M. DE MONTAIGNE, *Essais* (1582), reproduction photographique de la deuxième Edition (Bordeaux 1582) avec une introduction par Ph. Desan, Paris, Société des Textes Français Modernes, 2005, p. 70.

⁴ J. BAYOD, *Bruno, lector de Montaigne I (Ecos de los Ensayos en el primer diálogo de La cena de*

fugacidad de la vida y asumir que la muerte forma parte de nosotros mismos:

[A] Sortez, dit-elle [la naturaleza] de ce monde, comme vous y estes entrez. Le mesme passage que vous fites de la mort à la vie, sans passion et sans frayeur, refaites le de la vie à la mort. Vostre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers. C'est une piece de la vie du monde. Changeray-je pas pour vous cette belle contexture des choses? C'est la condition de vostre création, c'est une partie de vous que la mort: vous vous fuyez vous mesmes. Cettuy vostre estre, que vous joüyssez, est egaleement party à la mort et à la vie. Le premier jour de vostre naissance vous achemine à mourir comme à vivre.¹

El perigordino contrapone el nacimiento y la muerte (con independencia de la duración mayor o menor de la vida) a la perennidad de la naturaleza eterna² para promover la resignación, desde una perspectiva lucreciana.³ Bruno prefiere aludir, a través de la traducción del hemistiquio ovidiano, a la metamorfosis de los individuos finitos en el seno de la naturaleza eterna a fin de señalar el carácter aparential de la muerte.⁴ En cualquier caso, más allá de las diferencias de enfoque por ambos autores, el uso que Montaigne hace del verso de Manilio permite pensar que también él, como Bruno y Toland, interpretaba los versos adyacentes que hacen referencia al «un solo [che] non può mutarsi» como referidos al mundo eterno.

las Cenizas y Bruno, lector de Montaigne II (Huellas de una lectura de los Ensayos en la Expulsión y en la Cábala), «Bruniana & Campanelliana», x, 2004, pp. 11-26, 255-267. Nosotros mismos hemos añadido nuevos argumentos, nos parece, a propósito de *La cena* en nuestra *Introducción* a la segunda edición, actualmente en preparación, del diálogo en Les Belles Lettres (BOEUC II). Véase § 9.

¹ *Essais*, loc. cit., pp. 92 s. (ed. Villey).

² Sobre este punto véase ahora J. BAYOD, «Que la vie du monde est infinie». Montaigne y la tesis de la eternidad del mundo, «Les dossiers du Grihl, III, Lectures intempestives», mis en ligne le 26 juillet 2009. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/document3502.html>.

³ De hecho Montaigne presenta una prosopopeya de la naturaleza, inspirada en la famosa de Lucrecio al final del libro III del *De rerum natura* (vv. 931 ss.), con abundantes citas del pasaje lucreciano.

⁴ Para una lectura del pasaje del *Candelaio* desde la dialéctica uno-múltiple (pasan los compuestos atómicos, pero permanecen constantes los átomos, la materia eterna), que podemos vincular con la perspectiva trazada por Montaigne, véase N. ORDINE, *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 64-67. Ambas perspectivas van en la misma dirección, nos parece (nos permitimos enviar a M. A. GRANADA, *Muerte y permanencia de la sustancia en Virgilio, Ovidio y Lucrecio*, «Faventia», XI, 1989, pp. 71-83), pero Bruno ha preferido acogerse en las líneas que han motivado el presente artículo a la perspectiva ovidiano-pitagórica, de acuerdo con el parlamento de Pitágoras en el libro conclusivo de las *Metamorfosis* y con la cita del «Omnia mutantur, nihil interit» (xv, 165) que es un momento central de dicho parlamento. Véase *supra*, p. 358, nota 4.

L'ERETICO E I SELVAGGI.
CELIO SECONDO CURIONE,
LE «AMPLISSIME REGIONI
DEL MONDO APPENA SCOPERTO»
E L'«AMPIEZZA DEL REGNO DI DIO»

LUCIO BIASIORI

SUMMARY

This article examines the most theologically engaged work by the Italian humanist and heretic Celio Secondo Curione (1503-1569), *De amplitudine beati regni Dei* (1554). It pays particular attention to a number of themes which are often taken for granted or overlooked, with the view of emphasising how important they are for his theory of universal salvation based on the law of nature. The religious dispute between the factions of the Reformation was only one of the factors that led Curione to express the radical thesis which made *De amplitudine* such a scandalous text for Catholics and Protestants alike. Beyond this conflict, in fact, the geographical discoveries, the antiquarian tradition, and the thought of Niccolò Machiavelli all played an important role in the development of Curione's religious positions. The «wide regions of the newfound world» – as he called them – led him to reconsider the problem of the «wideness of God's kingdom». The second part of the paper analyzes some episodes related to the fortunes (or misfortunes) of Curione's work right up to Bayle. On the basis of a detailed account of *De amplitudine's* reception, this paper seeks to show its diffusion, avoiding the simplistic view of considering Curione as a 'forerunner' of the modern idea of tolerance.

NELLE pagine che seguono intendo concentrare la mia attenzione su un episodio nella complessa vicenda di coloro che, per motivi religiosi, si trovarono a dover emigrare dall'Italia dopo la creazione del tribunale dell'Inquisizione romana nel 1542. Più di settant'anni fa Delio Cantimori dedicò studi fondamentali alla vita e alle opere di queste figure, interpretandone l'attività a partire dalla nozione di 'eretico', nel senso del ribelle ad ogni forma istituzionale di aggregazione religiosa.¹ A Cantimori stavano partico-

lucio.biasori@sns.it

Ho discusso una prima versione di questa ricerca all'interno del seminario di Storia delle culture europee tenuto dal Prof. Carlo Ginzburg alla Scuola Normale di Pisa (a.a. 2009/2010). Ho scelto di tradurre in italiano i testi in latino e francese, riportando tra parentesi i termini in lingua originale che ritenevo più significativi.

¹ D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992 (1 ed. Firenze, Sansoni, 1939).

larmente a cuore due questioni: la natura della formazione umanistica degli 'eretici' e il rapporto tra 'eresia' e nascita dell'Illuminismo. Quanto al primo punto egli era convinto che le difficoltà sperimentate dagli esuli italiani a inserirsi nelle nascenti strutture ecclesiastiche protestanti andassero spiegate attraverso la loro formazione culturale. La loro educazione umanistica li aveva portati infatti a esercitare un feroce spirito critico nei confronti dei testi della tradizione letteraria. Quando essi tentarono di spostare la critica dall'ambito della cultura e della storia a quello della religione e della rivelazione, si ritrovarono davanti quegli stessi metodi censori e inquisitoriali anche in Svizzera e in Germania, le terre dove essi si erano illusi potesse rinascere la libertà della chiesa primitiva. Per quanto riguarda la seconda questione, Cantimori intendeva dimostrare come questi personaggi, pur provenendo da un paese – l'Italia – che mai avrebbe conosciuto un'autentica riforma religiosa, avessero contribuito in maniera molto importante non solo al rinnovamento religioso dell'Europa protestante, ma anche alla nascita di un pensiero razionalista, il quale, attraverso i libertini, si sarebbe poi trasmesso agli utopisti e riformatori sociali settecenteschi, oggetto di un altro suo libro. Nonostante questi accostamenti continuino a esercitare il loro fascino, essi non possono essere più accettati acriticamente. La figura di Celio Secondo Curione è, a mio parere, quella che, all'interno del panorama degli esuli *religions causa*, permette di affrontare meglio entrambe le questioni.¹

Iniziamo dalla prima: l'intreccio tra Umanesimo ed eresia. Mentre il secondo termine è stato oggetto di analisi terminologiche raffinate,² il concetto di Umanesimo ha ricevuto minori attenzioni, quando si è parlato di storia ereticale italiana del Cinquecento. Cantimori faceva i conti con due diverse interpretazioni di Umanesimo. La prima – che sarebbe stata definitivamente sistematizzata dalle ricerche di Garin – caratterizzava l'Umanesimo come un'epoca di riscoperta della dignità umana contro ogni concezione teocentrica, e delle *humanae litterae* come mezzo per mettere tra parentesi un passato sentito come oscuro, riallacciandosi direttamente alla classicità.³ Una concezione più ristretta della figura dell'umanista fu quella proposta da Augusto Campana e Paul Oskar Kristeller, per i quali l'Umane-

¹ M. KUTTER, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1955, ricco per il periodo basileese, presenta un quadro incompleto dei suoi anni italiani.

² Un esempio è A. ROTONDÒ, *I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento. Discussione storiografica*, «Rivista storica italiana», LXXVII, 1966, pp. 103-39; poi in IDEM, *Studi e ricerche di storia ereticale del Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 5-56; ora in IDEM, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, t. I, pp. 1-43.

³ A partire da E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1952.

simo rappresentava un movimento culturale promosso da *humanistae*, cioè da insegnanti di *humanae litterae*.¹ Quest'ultima definizione – facilmente verificabile perché più vicina al contesto quattro-cinquecentesco – si attaglia alla perfezione a un personaggio come Curione, il quale era di professione filologo e insegnante di umanità. E di fatto furono proprio i sospetti di cui era circondata la sua attività professionale che lo costrinsero a lasciare l'Italia, come scrisse un allarmato cardinal Farnese a Cosimo de' Medici.

Si è novamente ridotto in Pisa un pessimo spirito chiamato Celio da Turino, quale pubblicamente et in più lochi ha fatto professione di Lutherano et ultimamente trovandosi in Lucca, ove si dimostrò tale, ne è stato bandito et si è ricoverato in Pisa ove, sotto la professione di maestro di scola, ha insegnato quella mala setta et heresia.²

«Professione di Lutherano» e «professione di maestro di scola» erano sentiti dal Farnese come due ambiti pericolosamente permeabili, ben al di là della loro sinonimia terminologica.³ La prima accezione di Umanesimo, nonostante il suo carattere generale, si presenta invece più problematica. Non c'è dubbio che Curione, soprattutto finché rimase in Italia, sia stato influenzato da correnti di pensiero neoplatoniche e ficiniane,⁴ ma difficilmente egli può essere ricondotto a una concezione pur così ampia di Umanesimo. Qui di seguito cercheremo di verificare come l'attività professionale di filologo e di retore, parte essenziale dell'*habitus* umanistico delineato da Campana, abbia avuto un ruolo importante nella radicalizzazione del pensiero di Curione dal cattolicesimo, al protestantesimo e, da lì, fino a posizioni vicine alla teorizzazione di una religione naturale. Analogamente, osserveremo come un posto altrettanto significativo nell'itinerario religioso di Curione occupino eventi e testi che a stento potrebbero essere classificati come tipici di un Umanesimo inteso come epoca di riscoperta della dignità dell'uomo: l'impatto delle scoperte coloniali, le opere di Machiavelli e la tradizione antiquaria.

Ci concentreremo sul *De amplitudine beati regni Dei*, il lavoro teologicamente più impegnativo di Curione.⁵ Opera in due libri, il *De amplitudine* ha, come indicato dal titolo, lo scopo di dimostrare su base scritturistica (nel

¹ A. CAMPANA, *The Origins of the Word "Humanist"*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», IX, 1946, pp. 60-73. La distinzione tra umanesimo come epoca e come movimento riprende quella applicata al Rinascimento da E. H. GOMBRICH, *The Renaissance. Period or Movement*, in *Background to the English Renaissance: Introductory Lectures*, edited by J. B. Trapp, London, Gray-Mills Publishing, 1974, pp. 9-30.

² G. SPINI, *Alcuni episodi della riforma lucchese del XVI secolo (da documenti inediti del R. Archivio di Stato fiorentino)*, «Bollettino della Società di Studi valdesi», LXX, 1938, pp. 82-91.

³ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

⁴ L. D'ASCIA, *Tra platonismo e riforma. Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXI/1, 1999, pp. 673-699.

⁵ *Caelii Secundi Curionis de amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, s.l. [Poschiavo], 1554.

primo libro) e filosofica (nel secondo) che il numero dei salvati è più ampio di quello dei dannati. Come è noto, il *De amplitudine* venne pubblicato all'insaputa delle autorità teologiche di Basilea nel 1554, ma la sua elaborazione viene presentata come risalente agli anni che Curione aveva trascorso in Italia.¹ Nelle immediate vicinanze cronologiche della pubblicazione del *De amplitudine* Calvino faceva mandare al rogo il medico spagnolo Michele Serveto, accusato di essere un antitrinitario. Per gli esuli italiani la condanna di Serveto rappresentò un colpo durissimo. In molti realizzarono come fosse servito a ben poco aver lasciato l'Italia per sfuggire alle persecuzioni. In reazione al rogo di Serveto gli esuli basileesi, guidati da Sébastien Castellion, prepararono una breve antologia di passi evangelici e pareri teologici, per dimostrare come l'autorità religiosa non doveva arrogarsi il diritto di punire qualcuno solo per le sue idee. Con il *De amplitudine*, Curione combatteva il secondo round della lotta contro Calvino, andando a colpire la sua dottrina predestinazionistica. Gli strali di Curione puntavano però molto più lontano di Ginevra, come appare evidente dalle parole dell'interlocutore principale del dialogo, Agostino Mainardi (M).

M: Nel mondo si è diffusa una cecità così grande e delle tenebre così fitte di false religioni e dottrine. In primo luogo, nella chiesa di Cristo, a causa dei decreti del Papa e della dottrina scolastica [...], poi nel popolo ebraico, per le favole talmudiche (*per Talmudicas fabulas*), infine, nelle altre nazioni e popoli a causa del Forcano, cioè del Corano (*per Alfurcanum sive Alchoranum*) e delle bugie (*mendacia*) di Maometto. In una così grande confusione, è del tutto necessario che il dottore e re del cielo metta tutte le cose in ordine e pacifichi gli animi col suo chiarissimo avvento e la sua santissima dottrina, cosicché i dotti siano guidati alla vera sapienza e gli indotti alla vera religione (*et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem*).²

Il fatto che il protestantesimo venisse salvato da una condanna che accomunava Cattolicesimo, Ebraismo e Islam, nulla toglieva alla radicalità di un'affermazione come questa, dove un netto confine è posto tra una *sapientia*, pensata come cibo spirituale per i *docti*, e una *religio*, che invece doveva essere appannaggio di quegli *indocti* incapaci di elevarsi alla vera sapienza. La polemica religiosa tra cattolicesimo e protestantesimo e, successivamente, quella tra le varie correnti della Riforma aveva creato nella mente di Curione uno spazio in cui era possibile pensare tutte le religioni su uno stesso piano – in quanto tutte sprofondate nelle tenebre e contrapporre tutte a una sapienza accessibile a pochi. La dissoluzione delle nubi createsi intorno alle religioni rivelate viene presentata da Curione – questo è uno degli aspetti

¹ U. PLATH, *Der Streit um C. S. Curiones De amplitudine beati regni Dei im Jahre 1554 in Basel, in Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea 1, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1974, pp. 269-282.

² CURIONE, *De amplitudine*, cit., pp. 46-47. La traduzione italiana delle citazioni del testo è opera di chi scrive.

più noti del suo pensiero – nella prospettiva millenaristica del secondo avvento di Cristo, evento intermedio tra la sua prima venuta e quella finale. Questa idea, che aveva una storia antichissima, in Curione non è la fantasia di un visionario o il presagio di sventura di un apocalittico, ma è rivolta proprio ad allargare i confini della salvezza a tutti i popoli. Una tesi tanto ardita viene immediatamente abbracciata dall'altro interlocutore del dialogo, Celio, personificazione dell'autore, il quale accentua la radicalità della tesi, presentando la prima direzione verso cui deve estendersi il regno di Dio: quella del popolo ebraico.

C: C'è una cosa tra quelle che hai detto che non mi pare sia stata abbastanza provata. Hai detto infatti che Cristo si riferiva a questo suo avvento intermedio, quando negava che agli Ebrei si sarebbero aperti gli occhi, finché non lo avessero accolto con lieta acclamazione quale messaggero di Dio e Signore. Ma a me sembra che ciò sia già accaduto, quando Gesù seduto su un'asina entrò a Gerusalemme tra gli applausi.

M: Invece risulta che Cristo abbia detto ciò dopo che furono fatte quelle acclamazioni [...] e in quel giorno a parte gli Apostoli, qualche ragazzo e un po' di folla, nessuno disse a Cristo quelle parole [...] perciò dobbiamo cercare un altro tempo in cui i Giudei proclamino a una sola voce: beato Cristo che viene nel nome del Signore. E quel tempo sarà questo qui, quando i Giudei dispersi e vaganti si raccoglieranno compatti nella chiesa di Cristo [...] e così tutto Israele, come dice Paolo, sarà salvato (pp. 48-49).

Quel rapporto ambivalente con gli Ebrei, fatto di un misto di conversione e salvezza, tipico del profetismo italiano fra Quattro e Cinquecento, agisce anche nella profezia curioniana secondo la quale una conversione spontanea, non forzata, condurrà gli Ebrei a Cristo.¹ La profezia del secondo avvento di Cristo è infatti funzionale a un rallentamento del tempo storico, in modo che chi non avesse ancora conosciuto il Vangelo potesse avere il tempo di salvarsi.²

Dare agli Ebrei una seconda possibilità di riconoscere il Salvatore poteva essere una posizione ancora accettabile – e di fatto largamente presente nell'escatologia sia cattolica sia protestante dell'epoca –, visto che comunque avevano conosciuto il messaggio di Cristo ed erano stati colpevoli solamente di averlo rifiutato. Ma che cosa pensare degli altri popoli? Curione rifiuta la teoria giudeogenetica, che voleva gli indigeni del Nuovo Mondo discendenti dagli ebrei, formulata da Guillaume Postel proprio a Basilea in anni non lontani dalla pubblicazione del *De amplitudine*.³ Il modo in cui egli imposta il problema della salvezza degli indios è diverso:

¹ A. PROSPERI, *Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo in Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti, a cura di G. L. Potestà, Genova, Marietti, 1991, pp. 433-460.

² D'ASCIA, *Curione e gli Ebrei*, «Rinascimento», xxxvii, 1997, pp. 341-355.

³ G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Milano, Franco Angeli, 1977.

C: Credi davvero che una volta o l'altra, in questa vita e in questo stato del mondo, non ci saranno più uomini malvagi e avversi a Cristo? Infatti, quando ti sento discorrere di una sola religione in tutto il mondo (*una in toto terrarum orbe religione*), mi sembra che tu voglia alludere a una certa cosa e fare riferimento a quelle parole di Cristo quando dice: «ho altre pecore che non sono di questo ovile. Anche quelle devono essere condotte a me. Udranno la mia voce e diventeranno un solo gregge e un solo pastore». Inoltre il fatto che non sei del parere che il Vangelo sia stato ancora predicato a tutto il mondo, e perciò ci sarà ancora del tempo in cui verrà predicato a tutti, può sembrare detto contro l'intenzione di Paolo quando dice: «in tutta la terra è arrivato il suono delle sue parole» (p. 58).

Anche sul problema della salvezza dei nuovi popoli, Curione si situa al di sopra degli schieramenti confessionali in formazione e presenta una posizione diversa sia da quella di certi settori del cattolicesimo, che volevano convertire gli indios con la forza, sia da quella dei riformati, che a quell'epoca non intendevano impegnarsi nella conversione delle popolazioni amerindie, escluse dai piani salvifici di Dio:

M: I passi che mi contrapponi non ci contraddicono in nulla, anzi aiutano la nostra causa [...] Paolo infatti nelle sue parole ha usato un'enfaticizzazione del discorso (*sermonis superlatio*) che i Greci chiamano iperbole (p. 68).

Vediamo qui in azione quel nesso tra umanesimo – inteso come trucco del mestiere del professore di retorica – e pensiero religioso radicale, di cui parlavamo prima. Curione aggira l'ostacolo rappresentato dalle parole di Paolo affermando che, per quanto Paolo abbia detto che il Vangelo è stato predicato a tutti, in realtà quel tutti significa 'molti' e allude solo alla grande diffusione della predicazione apostolica. Infatti

il Vangelo non è stato ancora predicato né agli Iperborei o ai lontanissimi Tartari, ma nemmeno in America o nelle altre amplissime regioni del mondo appena scoperto, delle quali dai tempi della Creazione non si era udito nemmeno il nome (*neque in America atque aliis nuper inventi orbis amplissimis regionibus, quarum nomen quidem post homines natos auditum fuit, praedicatum Evangelium est*).¹ Se infatti il Vangelo fosse predicato per tutto il mondo, sarebbe completato il mistero di Cristo e Cristo verrebbe apertamente al suo giudizio (*iam Christus ad iudicium palam venisset*). C'è infatti quel detto di Cristo: «quando il Vangelo sarà predicato per tutto il mondo, allora sarà la fine». Quando in croce, Cristo pregò il padre per gli Ebrei e gli stranieri, da cui era stato appeso in croce, non liberò forse la maggior parte della terra dal peccato? Infatti disse «Padre perdona loro perché non sanno quello che fanno». Cosa diremo allora degli altri in tutto il mondo e in ogni tempo che ebbero maggiori e più giustificati motivi di non conoscere Cristo, e li hanno tuttora [...]. L'ignoranza ha una giusta scusante, specialmente se non è accompagnata da frode

¹ Di Iperborei, Tartari, indigeni americani si parlava in un'opera uscita a Basilea alcuni anni prima, *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum*, Basilea, Herwagen, 1532.

o malizia (*habet igitur ignoratio iustam excusationem: praesertim si nulla fraus, nullaque subsit malitia*).

C: che queste cose siano vere non lo negano neanche loro (*haec quidem vera esse non negant*), ma dicono che, quanto alla potenza e alla virtù (*potestate sive virtute*), Cristo Signore si sia consegnato e sia morto non solo per molti, ma per tutti, ma per quanto riguarda invece l'effetto e il frutto (*reipsa et fructu*) per pochi, perché pochi sono coloro che aspettano un simile frutto di salvezza. Perciò la colpa non è di chi si è offerto liberamente per tutti, ma di coloro che non l'hanno accolto.¹

M: O quanti errori in così poche parole! Come Epicuro, per non offendere gli Ateniesi, a parole riconosceva gli dei, ma di fatto (*re*) li eliminava, allo stesso modo costoro, certo, professano la morte di Cristo, ma nei fatti la negano [...] che altro è infatti se non negare la virtù dire che degli uomini possono cancellare o abolire l'energia, la forza e l'effetto (*energiam, vim atque effectum*) dell'amore di Dio e del sangue di Cristo? (pp. 178, 183).

Dietro quei «costoro» non è difficile riconoscere i seguaci della dottrina di Calvino, sostenitori di una teoria predestinazionistica che, lungi dal liberare l'uomo dall'angoscia, lo esponeva alla più totale incertezza riguardo alla propria sorte ultraterrena, come Curione sapeva bene dai tempi di Francesco Spiera, il giurista padovano morto disperato per aver abiurato le proprie convinzioni evangeliche. L'accusa di epicureismo che Calvino aveva rivolto contro le ali più radicali della riforma, ricadeva ora sul capo del riformatore ginevrino.

Di fronte a una realtà religiosa che gli appariva divisa tra un cattolicesimo ipocrita e un calvinismo paralizzante, Curione si rivolge a una lettura allegorica dell'antico testamento e della tradizione classica. Di nuovo, nel suo atteggiamento che si potrebbe chiamare genericamente umanistico, si insinuano delle componenti estranee a una concezione tradizionale dell'Umanesimo.

M: Mosè, comandante degli Israeliti (*Israelitarum imperator*), su ordine del Signore aveva costruito tre città fortificate vicino al Giordano, perché i vicini che avevano ferito o ucciso qualcuno per imprudenza vi si potessero rifugiare. Romolo aprì un rifugio (*asylum*), luogo di riparo e salvezza per chiunque lo raggiungesse e così pose gli inizi e le fondamenta del suo regno [...]. Chi si rifugiava nella cittadella di Mosè o nell'asilo di Romolo [...] era liberato dai mali passati [...], ma non sfuggiva del tutto alla servitù. Se, infatti, qualcuno commetteva dei crimini veniva punito severamente. Nel nostro rifugio, invece, ogni volta che qualcuno commette un crimine, ogni volta gli viene perdonato, purché si pente [...], e non è più servo, ma libero.

¹ Cfr. un'opera anch'essa uscita a Basilea quasi mezzo secolo dopo, ma con un titolo vicino a quello curioniano: W. PERKINS, *De praedestinationis modo et ordine: et de amplitudine gratiae divinae christiana et perspicua disceptatio*, Basilea, Waldkirch, 1599: «omnes et singuli non sunt redempti quoad utramque praedictam peccati potentiam. Demus enim ex parte Dei liberatos a damnatione: non tamen [...] donantur gratia, ut peccatum amplius non regnet» (pp. 72-73).

C: Ma dove o che cosa è questo asilo, o rifugio, o regno e anno di salvezza?

M: Cosa credi che sia se non la Chiesa del Dio vivente, città dei santi, pilastro e sostegno della verità? (pp. 190, 194).

È probabile che questa pagina curioniana sia debitrice dei toni energici con cui Machiavelli nei *Discorsi* aveva ridotto la figura biblica di Mosè a un capo militare di un popolo tra gli altri o dell'ironia mediante la quale nel capitolo vi del *Principe* aveva messo sullo stesso piano le figure di Romolo e Mosè tra i profeti armati.¹

L'accostamento di Mosè a Romolo, suggeritogli con ogni probabilità dalla lettura di Machiavelli, permise a Curione di definire la sua dottrina della salvezza universale e di una chiesa che aprisse le braccia della salvezza a tutti gli uomini, indipendentemente dal loro credo religioso. Non sono solo questi confronti testuali che mi inducono a pensare che l'opera di Machiavelli sia stata centrale per Curione. Furono, infatti, proprio gli ambienti basileesi raccolti intorno alla comunità di esuli italiani a curare la prima traduzione latina del *Principe*. Il traduttore in latino fu un altro esule italiano, l'antitrinitario Silvestro Tegli da Foligno, ma furono i suoi rapporti con Curione a muoverlo sulla strada della traduzione del *Principe*, che infatti è dedicata a un allievo polacco di Curione, Abraham Sbaski.² È verosimile che Curione svolgesse un ruolo di consulenza per i problemi di traduzione, come sembra indicare il terso latino dell'opera, poco consona a un personaggio come Tegli, di cui non ci sono arrivati altri scritti significativi. Nell'edizione successiva, che risale al 1580, e poi in tutte le altre, l'editore del *Libellus de principe*, Pietro Perna, aggiunse al testo di Machiavelli la traduzione a cura di Curione delle orazioni di Mecenate e Agrippa ad Augusto sulla superiorità della repubblica o della monarchia, un corredo testuale al *Principe* la cui importanza per le prime fasi della storia editoriale dell'opera è stata largamente sottostimata. Dedicatario della ristampa della traduzione del *Principe* era un altro discepolo di Curione, il suo primo biografo Giovanni Niccolò Stupanus, il quale nel 1587 si mise a sua volta a tradurre in latino i *Discorsi*. Dunque, anche se non abbiamo l'evidenza documentaria che sia stato Curione ad intraprendere di persona il lavoro di traduzione in latino del *Prin-*

¹ «E chi legge la Bibbia sensatamente, vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini» (*Discorsi* III, 30); «Era dunque necessario a Moisè trovare el populo d'Israel, in Egitto stivo et oppresso da li egizi, acciò che quegli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capessi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria» (*Principe* VI). Entrambe le citazioni sono tratte da N. MACHIAVELLI, *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino-Parigi, Einaudi-Gallimard, 1997.

² Secondo la ricostruzione magistrale di W. KAEGI, *Machiavelli a Basilea*, in *Meditazioni storiche*, a cura di D. Cantimori, Roma-Bari, Laterza, 1960, pp. 165-215.

pe, siamo in possesso di elementi sufficienti per affermare che la traduzione del *Principe*, la sua ristampa e la traduzione dei *Discorsi*, siano stati il risultato di una collaborazione tra Curione, Tegli e Stupanus. In tal modo Curione fece conoscere a tutta l'Europa il pensiero di Machiavelli, proprio mentre in Italia calava su di esso la scure della censura.

Patrocinare la traduzione di Machiavelli fu un modo con cui Curione, con altre armi, continuò la sua battaglia contro la Chiesa cattolica. Ma per molti uomini del XVI sec. Machiavelli non era ancora l'empio teorico del male che la Controriforma avrebbe consegnato all'immaginario collettivo. Egli era colui che aveva mostrato come riti e cerimonie degli antichi Romani avessero un significato politico importantissimo.¹ Anche Curione è molto vicino a una riappropriazione di Machiavelli in una chiave che si potrebbe chiamare "antiquaria".² Ma si tratta di un'antiquaria il cui richiamo a Machiavelli denuncia un forte coinvolgimento politico. O almeno così pare, se si legge l'edizione curata da Curione delle *Deche* di Tito Livio, un'opera che all'epoca era legata al geniale "commento" che di essa aveva fatto il Segretario fiorentino nei *Discorsi*.

Non mi sono limitato a emendare Livio, ma in qualche modo l'ho illustrato (*illustravimus*): non con dei commenti (*commentarii*) o con delle annotazioni (*scholii*), ma attraverso tutti gli antichi pesi e misure, e con le monete, tutto spiegato in un libretto. E quanto ciò sia non solo utile, ma anche necessario per capire la storia antica e governare la vita comune, non credo di doverlo mostrare. In che modo infatti si capiranno le somme delle tasse, delle pensioni, dei tributi, dei proventi? In che modo si stimeranno i prezzi di quelle cose di cui si fa spessissimo menzione? In che modo, infine, si trasferiranno quelle stesse cose all'uso e al costume del nostro tempo (*ad nostri temporis usum moremque*)?³

La risoluta opzione antiquaria di Curione nell'accostarsi al testo di Livio conservava il ricordo di chi, trent'anni prima, aveva scelto la via di partire dal testo dello storico romano per scrivere intorno a esso dei *Discorsi* (*commentarii* e *scholii* nel forbito latino curioniano). L'operetta che precede l'edizione di Livio è un semplice elenco delle misure romane e di quelle greche confrontate con quelle contemporanee. Ma l'ottica con cui Celio propone questa attualizzazione di Livio è esplicitamente politica: governare la vita comune.

¹ L'influenza di Machiavelli sull'antiquaria cinque-seicentesca è un tema che non ha goduto l'interesse degli studiosi. Ringrazio il Prof. Carlo Ginzburg per aver portato la mia attenzione sul problema.

² A. MOMIGLIANO, *Storia antica e antiquaria*, in *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 3-45 (ma il saggio è del 1950).

³ CURIONE, *De mensuris, ponderibus, renummaria Romanorum & Graecorum*, in *T. Livii Patavini Latinae historiae principis decades tres ... cum pluribus locis partim Caelii Secundi Curionis industria, partim collatione meliorum codicum suae integritati restitutis*, Basilea, Herwagen, 1549.

Chi si è occupato dell'attività filologica e retorica di Curione ne ha spesso trascurato le convinzioni religiose. In modo speculare, nei molti studi di storia ereticale a lui dedicati difficilmente si trova traccia delle sue opere filologiche e retoriche. La sua attività di antiquario è stata ignorata da entrambe le tradizioni, eppure essa non fu meno importante. Non si tratta solo dell'edizione di Livio. Curione, ad esempio, fece pubblicare dal figlio gli *Hieroglyphica* di Pierio Valeriano, opera che ebbe una diffusione enorme e contribuì alla nascita dell'egittologia e di un atteggiamento volto alla comparazione tra religioni.¹ Credo che anche questo atteggiamento di confronto tra il presente e il passato – implicito nella sua attività di filologo, esplicito in quella di antiquario – abbia avuto un ruolo, ancora tutto da ricostruire, nell'elaborazione delle sue originali e ardite speculazioni dottrinali e, di conseguenza, contribuisca a riaprire la questione dei rapporti tra Umanesimo ed eresia nelle opere di Curione, in una maniera più facilmente verificabile rispetto a un Umanesimo genericamente inteso come temperie culturale.

E quindi, dopo aver cercato di indagarne meglio le radici, torniamo a esaminare le prese di posizione di Curione in materia di salvezza. Secondo Calvino, così come esistevano individui eletti e dannati per giudizio divino, esistevano anche popoli destinati da sempre alla salvezza e altri destinati alla perdizione.² Gli indios americani erano tra questi ultimi, visto che Dio aveva progettato di escluderli dalla rivelazione. Il tentativo dei missionari cattolici di convertirli era dunque empio, dato che la condizione degli Amerindi non procedeva dall'ignoranza, ma dalla colpa. Curione rifiuta nettamente questa teoria.

C: Cosa ne pensi di coloro che di questo asilo non conoscono nulla (*nihil acceperunt*), o, se ne hanno sentito parlare, fino a loro non ne è arrivata che una flebile notizia, e non è stato diffuso con una predicazione e un insegnamento certi (*certa praedicatione et institutione insinuatum*)?

M: nonostante sia difficile affermarlo, tuttavia mi sembra che si possa dire verosimilmente (*non absurde*) questo: se qualcuno tra loro ha osservato la legge di natura (*naturae lex*) e la osserva tuttora, se hanno onorato un unico Dio, se non hanno fatto agli altri quello che non volevano fosse fatto a se stessi o, se lo hanno fatto, se ne sono pentiti, di loro ho la stessa opinione che ho di coloro che vissero nella legge di Dio (*in Dei lege vixerunt*) non solo prima dell'avvento di Cristo, ma anche prima della legge di Mosé. Essi infatti furono sempre cari e accettati a Dio [...]. Chi infatti non ha udito il Vangelo, non può essere condannato per il Vangelo (*per Evangelium non condemnari, qui Evangelium non prius audierit*). Ché se qualcuno viene condannato, ciò avviene perché ha disprezzato la legge di natura e il testimone e il giudice della sua coscienza, per la quale saranno giudicati, come insegna eloquentemente Paolo ai Romani. Questa è l'eterna regola dei giudizi, che coloro ai quali è stata data la legge, se hanno operato

¹ E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphics in European Tradition*, Princeton, University Press, 1961.

² G. GLIOZZI, *op. cit.*, p. 131.

contro la legge, siano giudicati per quella legge, ma non coloro che non ne sono soggetti (*qui ea non tenentur*) (pp. 195-198).

Come nel diritto degli uomini, la legge non può essere applicata a coloro che non ne sono soggetti, così la legge divina non può condannare coloro che non sono al di sotto di essa. Questo argomento colpì, come vedremo, anche i critici di Curione. Non è comunque detto – continua Curione – che un certo tipo di evangelizzazione non si sia verificato.

M: Dio ha potuto e può ancora oggi insegnare il Vangelo ad alcuni attraverso i suoi genî celesti (*per coelestes suos genios*) e suscitare alcuni attraverso il suo spirito anche nelle più remote regioni della terra e inviarli a catechizzare (*erudire*) e può lui stesso illuminare i suoi nel loro intimo (*intus*) perché lo conoscano (p. 199).

Da queste premesse spiritualistiche Curione trae una conclusione radicalmente irenica.

Il Vangelo di nostro Signore Gesù Cristo non deve essere diffuso con le armi o con la violenza (*vi aut armis*), ma con la predicazione, la forza e l'evidenza dello spirito, con i comportamenti (*moribus*), la pazienza, l'amore [...]. Così il Signore, così i suoi discepoli diffusero il Vangelo; infatti non c'è nulla di così volontario (*voluntarium*), nulla di così libero come l'opinione religiosa. Perciò la difendiamo non uccidendo, ma morendo (p. 215).

Le parole di Curione tradiscono un entusiasmo molto distante da come sarebbero poi andate le cose in realtà. E tuttavia, esse ebbero un effetto duraturo. Di questo successo si indagheranno alcuni momenti, nel tentativo di approfondire il nesso delineato da Cantimori tra eretici italiani del Cinquecento e sorgere dell'Illuminismo.¹ I primi due aspetti, entrambi di segno critico, coinvolsero ambienti dell'emigrazione religiosa italiana contemporanei all'ideazione e alla pubblicazione del *De amplitudine*. Il primo a scagliarsi contro il trattato di Curione fu Pietro Paolo Vergerio. Vescovo cattolico passato alla Riforma, Vergerio era inizialmente legato da buoni rapporti con Curione. Ben presto, tuttavia, i legami tra i due si erano logorati. La pubblicazione del *De amplitudine* divenne il punto di maggior attrito tra i due. Quando Vergerio ebbe modo di leggere l'opera, ne rimase inorridito e denunciò Curione alle autorità basileesi. Ma che cos'aveva quell'opera di tanto grave per Vergerio?

Tra le altre scandalose novità (*nova et scandalosa*) contiene il dogma secondo cui, chi abbia venerato un solo Dio e non abbia fatto agli altri quello che non voleva fosse fatto a sé, si possa salvare anche se non abbia ricevuto la fede in Cristo (*etiam si fidem in Christo non suscepit*), al punto da escludere Cristo e affermare che qualcuno possa raggiungere la salvezza senza Cristo (*sine Christo ad salutem pervenire*), cosa orrenda a dirsi.

¹ Un ampio studio sulla fortuna del *De amplitudine* era stato promesso da Antonio Rotondò. Quelle qui di seguito non sono che impressioni provenienti da sondaggi sparsi.

Curione venne invitato a presentarsi di fronte al senato di Basilea. La linea di difesa da lui scelta mirava a temperare la radicalità di alcune delle sue affermazioni più estreme, ma a far passare comunque una visione ampia della salvezza, insistendo non tanto sull'osservanza della legge naturale, bensì sull'imperscrutabilità della grazia divina:

Mai, Padri, ho voluto o inteso dire che qualcuno possa salvarsi in alcun modo, sotto alcuna legge o via senza colui che è la via, la verità e la vita, Cristo Gesù nostro Signore; la questione era se tutti coloro a cui non fosse arrivata la voce esterna del Vangelo (*externa vox Evangelii*) dovessero essere dannati. A cui si rispondeva che sembrava di no, se certo erano esistiti personaggi come Melchisedec, Ietro, Giobbe, quel centurione Cornelio, e altri simili, la cui pietà vediamo conformarsi agli oracoli divini, nonostante fossero pagani (*ex gentibus*). E tuttavia sappiamo che loro non furono graditi a Dio, né lo hanno temuto, né hanno vissuto secondo giustizia con le forze della loro natura corrotta, ma sono stati aiutati da colui che fa sì che camminiamo nei suoi precetti e non hanno conseguito la salvezza per i loro meriti, ma per grazia di Dio e grazie al beneficio di Cristo (*Dei gratia et beneficio per Christum*) [...]. Perciò il passo del dialogo in cui si dice «se hanno osservato la legge di natura» è da intendersi con l'aiuto e il contributo di Dio (*Dei auxilio et munere*) non con le forze della natura.¹

I dotti del senato di Basilea accettarono la spiegazione del Piemontese, che, se non fece la fine di Serveto, si ritirò sempre più a una vita privata e dedicata al culto delle lettere, più che alla disputa religiosa. Dopo le ricerche di Cantimori, i termini della polemica tra Vergerio e Curione sono noti². Non mi pare invece che sia stata presa in considerazione la possibilità che le tematiche sollevate dal *De amplitudine* abbiano trovato un'eco polemica nelle prediche di un altro esponente di spicco della diaspora ereticale italiana cinquecentesca. Mi riferisco all'ex-generale dei cappuccini, Bernardino Ochino. I due erano in stretto contatto: si erano conosciuti a Venezia all'inizio degli anni Quaranta e sarebbero rimasti in buoni rapporti anche in esilio. Meno indagate sono state invece possibili divergenze fra di loro. L'argomento del quindicesimo sermone del terzo libro delle *Prediche* di Ochino, presente fin dalla prima versione stampata a Ginevra nel 1543, riguarda proprio la questione «se alcuno si salva senza Christo».³ L'ex cappuccino inizia a porre il problema in termini radicalmente dicotomici.

¹ Entrambi i passi sono citati da J. G. SCHELHORN, *Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur*, Francoforte-Lipsia, Daniel Bartholomaei, 1725-1730, vol. 12, p. 600 sgg.

² Per qualche particolare nuovo rimando a L. BIASIORI, *L'«uomo scaltro» e il «vescovo mascherato»: Celio Secondo Curione, Pietro Paolo Vergerio e l'Epistola de morte Pauli III (1549)* (di prossima pubblicazione in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance»).

³ B. OCHINO, *La terza parte delle prediche di Bernardino Ochino de Siena*, Ginevra, 1543, ff. gg 4v-hhv.

Quelli a quali è predicato l'Evangelio e non l'accettan si dannano. Perché se non credono in Christo è propria colpa. Ma se il loro non aver fede in Christo non è per loro difetto, all'ora dicano alcuni, o questi tali osservano la legge naturale, o no. Se non l'osservano certo è che sono dannati. Ma se l'osservano all'ora sono varie opinioni.

Ochino ricorda, senza coinvolgimento, la dottrina cattolica del Limbo e passa poi a parlare della salvezza universale.

Alcuni altri dicano che si salvano tutti, non come filosofi, per le virtù morali, ma come Christiani, per Christo. Imperò che, secondo loro, Dio a questi tali darà fede et lume soprannaturale di Christo per mezzo d'huomini, sì come fece all'Eunuco, gli redurrà a sé per mezzo d'Angeli, sì come si legge di Cornelio.

Fin qui Ochino riferisce opinioni entrate nelle sette cristiane fin dalle origini (abbiamo visto sopra anche Curione difendersi dalle accuse facendo riferimento all'episodio del centurione Cornelio). Ben presto però la sua predica tocca temi ben più attuali.

Et se mi dicessi, ai tempi nostri s'è navigato oltr'al circolo del Capricorno, e passandosi la torrida zona, nella parte meridionale, sonno stati truovati molti popoli, i quali non havevano lume alcuno di Christo, e non pare da credere che nissuno vi fusse mai stato, il quale per qualche poco di tempo non oservasse la legge naturale, massime quand'erano piccoli e incominciavano ad havere l'uso del libero arbitrio: e nientedimeno si vede che per tante età passate non sono stati da Dio illuminati, né immediate, né per mezzo d'angel, neanche d'huomini, se non ai tempi nostri. Che se alcuno havesse havuto vero lume di Christo non havrebbe taciuto, imo si sarebbe sforzato di darne lume agli altri. Però sonno alcun'altri che dicano, che se bene non hanno lume di Christo, pur che non sia per loro colpa, e osservino la legge naturale, che si salvano: perché dal canto loro hanno fatto quello che possano. Se non hanno fede in Christo, non è per loro colpa, imo l'hanno in virtù di quella osservantia della legge naturale, però piacciono a Dio. Et per favorire questa loro opinione, adducano questa ragione. Se innanti che Moisè desse legge, le persone si salvavano per l'osservantia della legge naturale, non essendo anco altra legge al mondo, imo e di poi infino a Christo, i Gentili che si salvorno fu per l'osservantia della legge naturale. Molto maggiormente quelli che l'osservano si salvano, da poi ch'è venuto Christo, altrimenti Moisè e così Christo harebbono nociuto e non giovato al mondo. Imperò che innanti a essi si sarebbero salvati gl'osservatori della naturale legge e con essi no. Dipoi una legge non obbliga infin'a tanto che non è pubblicata. Però quelli popoli ai quali non è stato predicato Christo, non sonno obligati a credergli [...] È vero che Christo disse che chi non crederebbe sarebbe dannato. Ma in prima haveva ditto che si predicasse l'Evangelio per tutto il mondo. Vuoi tu che gli huomini si dannino per l'ignorantia invincibile?

Anche per Curione chi non è soggetto a una legge non deve essere giudicato per quella legge. A questa precisa opinione sembra far riferimento anche Ochino, quando dice che «una legge non obbliga infin'a tanto che non è pubblicata». All'obiezione del suo interlocutore immaginario Ochino oppone che la condizione degli europei, soggiogati da secoli di cattolicesimo e

vicini a cadere nel baratro delle guerre di religione, non è migliore di quella dei selvaggi. La polemica religiosa offriva di nuovo il destro alla comparazione. Dice infatti Ochino:

Se ben già nella primitiva chiesa fu predicato Christo in queste parti, ai nostri antecessori, nientedimeno noi siamo nati in un tempo e infra persone, dove Christo non è nominato. Però, a noi tanto è, quanto s'el non ci fusse mai stato predicato l'Evangelio. Non possano pensare questi tali, che quelli i quali vivono secondo il naturale giuditio che hanno, si dannino, e alloro proposito adducano l'autorità di Paulo, quale disse che questi tali che non hanno legge sono legge a loro medesimi.

Dopo questa ulteriore coincidenza testuale con il *De amplitudine*, Ochino conclude la lunga parentesi in cui ha dato la parola ai sostenitori della via larga alla salvezza.

Non possano capire che un sì ampio cielo sia fatto per sì pochi, massime che la terra è un punto comparata ad esso e che la passione di Christo sia stata di sì poco frutto, essendo sì grande la sua carità et infinita la misericordia del padre.

Da quest' ultimo, felicissimo passo sembra quasi farsi largo la consapevolezza di un legame tra la rottura dei concetti geografici tradizionali e la necessità di impostare su basi del tutto nuove il problema teologico della salvezza. Probabilmente è solo un caso che le *Prediche* di Ochino escano nello stesso anno del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, ma questo accenno alla piccolezza della terra rispetto alla vastità del cielo e alla conseguente volontà di infrangere l'angustia del concetto tradizionale di salvezza sembra quasi aprire uno squarcio verso il futuro. Solo che Ochino non ha il coraggio di fare il passo decisivo per entrare in quello squarcio. A quel punto infatti la predica ha una brusca svolta e, dopo aver riferito con grande partecipazione le opinioni dei sostenitori della salvezza universale, si oppone recisamente a esse, relegandole nel novero delle speculazioni pagane.

Queste sonno le false heretiche et impie opinioni delli savi del mondo. Et io dico che nissuno si salvò mai, né salvarà senza Christo, ma sì come perirono tutti quelli che furno fuori dell'Arca di Noè, così si dannano tutti quelli che son fuori della Chiesa e della fede di Christo [...] senza il quale non si può fare se non peccati [...]. E se mi dicessi, se uno che non ha lume di Christo fa tutto quello che sa e può per salvarsi, non si salvarà? Rispondo che nissuno fa tanto che non potesse più, ma se bene un carnale facesse tutto quello che potesse, in ogni modo non farebbe quello che è obligato, non osserverebbe l'indispensabile legge divina e naturale. Imo, come carnale, quanto più con impeto operasse, tanto più peccarebbe e devierebbe, sì come uno che corre al contrario.

La durezza con cui Ochino sottolinea la necessità dell'appartenenza a una chiesa per la salvezza pone il problema della sincerità di queste parole in bocca a un personaggio che per le proprie idee lasciò prestigiosi incarichi ecclesiastici e vagò per l'Europa, scacciato da tutte le chiese costituite. Certo, nel

1543 il suo itinerario religioso era appena all'inizio e quindi si può spiegare il suo rifiuto di una concezione ampia della salvezza con un semplice argomento cronologico. Ma leggendo con attenzione il testo della predica ochiniana, che dedica pagine commosse alla tesi della salvezza universale e poi la liquida in poche righe, si è spinti a ipotizzare come egli fosse molto affascinato fin da allora da quella materia. Probabilmente il recente trasferimento in Svizzera lo spinse alla cautela e a una sconfessione di teorie che – visti la lunghezza e l'affetto con cui le riporta prima di confutarle – lo attraevano moltissimo. Non bisogna inoltre dimenticare che la raccolta ginevrina di prediche di Ochino rappresenta un resoconto della sua attività di predicatore in Italia, la culla del papismo, in cui egli era solito usare «un obliquo artificio».

Certamente non mentivo del tutto, poiché a poco a poco e quasi di soppiatto et quasi sotterraneamente minando et distruggendo il labrinto dell'Antichristo, andavo costruendo il regno di Christo. Ma a ciò si richiedeva gran cautela et moderatione.¹

Più produttivo, per la prospettiva seguita fin qui, è però chiedersi che rapporto la predica ochiniana abbia con il pensiero di Curione. Il tema dell'ampiezza della misericordia divina era molto diffuso nell'Italia del Cinquecento.² Ma le consonanze testuali tra le idee espresse nel *De amplitudine* con quelle condannate nella predica di Ochino rende lecita l'ipotesi e l'ex generale cappuccino avesse in mente proprio l'amico Curione. Se ci fosse un riferimento a Curione, esso andrebbe datato ad almeno dieci anni prima della pubblicazione del *De amplitudine*, quegli stessi anni in cui Curione e Ochino si era conosciuti e frequentati in Italia. Del resto, come si era detto all'inizio, Curione aveva iniziato a elaborare la sua teoria della salvezza ben prima del 1553, quando era ancora in Italia (non a caso il dialogo è ambientato a Pavia, dove egli rimase dal 1536 al 1539). Lo dice lui stesso nella sua autodifesa di fronte al senato di Basilea: «Quando ero in Italia e tra me e altri dotti nacque una discussione (*sermo*) su quelle cose di cui si disputa in quei dialoghi, alcuni amici mi chiesero di mettere per iscritto quella disputa [...], cosa che feci volentieri».³ Difficilmente si sarà trattato di una mossa difensiva. Mostrarsi dedito fin dalla giovinezza non tanto alla propaganda indefessa della vera religione, quanto alle fantasie teologiche sulla salvezza universale non era il modo migliore per scagionarsi e quindi Curione doveva essere sincero. Nel 1545 il trattato era già scritto, ma Celio era stato dissuaso dal pubblicarlo su insistenza di Martin Borrhaus, che aveva già sperimentato sulla propria pelle l'intolleranza dei riformati e voleva evitare che Curione si mettesse nei guai

¹ B. OCHINO, *Responsio ad Marcum Brixensem Abbatem Ord. S. Benedicti*, s.l., 1543, B4-B4b, cit. in R. BANTON, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1940, p. 50.

² Cfr. SEIDEL MENCHI, *op. cit.*, *passim*.

³ SCHELHORN, *op. cit.*, p. 602.

appena arrivato in Svizzera.¹ È possibile che tra le altre cautele che spinsero Curione a non rendere pubblico il suo trattato, prima che il rogo di Serveto lo rendesse di drammatica attualità, ci fosse anche il giudizio di Ochino? Egli probabilmente non figurava tra quegli «amici quidam» con i quali aveva ammesso di aver discusso molti anni prima sul tema della salvezza dei non cristiani, ma forse avrà potuto vedere a Venezia una prima stesura di quel materiale che poi divenne il *De amplitudine*. Su questo è difficile esprimersi con un grado di sicurezza maggiore, anche se le coincidenze testuali tra il testo del trattato curioniano e quello della predica ochiniana mi portano a pensare che si possa trattare di qualcosa di più di un riecheggiamento di un topos o del riferimento a una fonte comune (nel *De immensa misericordia Dei* di Erasmo e nella letteratura da esso derivata invano si cercherebbero argomenti vicini a quelli di Ochino e Curione). Quello che invece si può dire con certezza è che il giudizio così reticente formulato da un radicale come Ochino in merito al problema della salvezza di chi non ha conosciuto Cristo è un'ottima cartina di tornasole per misurare quanto radicali fossero a loro volta le tesi di Curione, che invece da molti studiosi di storia ereticale è stato spesso considerato un moderato.²

Per capire ancora meglio quanto potessero suonare radicali le parole di Curione, basta confrontarle con alcune delle opinioni che della conversione degli indios aveva espresso Giordano Bruno. Ce le riferisce il suo accusatore Giovanni Mocenigo.

Mi son ricordato d'havergli sentito dire, oltre le cose già scritte a Vostra Paternità molto reverenda, che il proceder che usa adesso la Chiesa <nei confronti degli indios>, non è quello ch'usavano gl'apostoli, perché quelli con le predicationi et con gl'esempi di buona vita convertivano la gente, ma che hora chi non vuol essere catholico, bisogna che provi il castigo et la pena, perchè si usa la forza et non l'amore; che questo mondo non poteva durar così, perchè non v'era se non ignoranza, et niuna religione che fosse buona.³

Bruno, come è noto, sarebbe partito da queste premesse per elaborare una concezione poligenetica e preadamitica delle origini del genere umano, ma il riferimento alla mansuetudine della predicazione apostolica, l'insistenza sull'ignoranza che accomuna tutte le religioni e la necessità di un rinnovamento millenaristico del mondo mostrano come tutte le principali tematiche trattate nel *De amplitudine* gli fossero contemporaneamente presenti.

¹ L. FELICI, *Tra riforma ed eresia. La giovinezza di Martin Borrhaus (1499-1528)*, Firenze, Olshki, 1995, in particolare pp. 184-188.

² G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962.

³ Cit. in FIRPO, *Processo*, pp. 157-158. Le opinioni di Bruno sono state riferite al contesto coloniale da M. CILIBERTO, *Bruno, Mocenigo e il Nuovo Mondo: un esercizio di lettura*, «Rinascimento», XLII, 2002, pp. 113-141.

Bruno non cita mai direttamente Curione nei suoi scritti e quindi è difficile capire se effettivamente ne abbia conosciuto le opere.¹ A Curione dedica invece una voce del suo *Dictionnaire* Pierre Bayle. Bayle era profondamente critico nei confronti del tentativo degli eretici italiani di voler «ridurre la fede a una semplice constatazione della coerenza razionale delle verità scritturali».² Il legame tra la tradizione eretica italiana e l'Illuminismo, sottolineato da Cantimori, viene letto da Bayle in modo opposto: il radicalismo religioso italiano consegnava all'Illuminismo il suo fallimento nell'aver tentato di trovare una religione razionale. Anche coloro che si erano scagliati contro tutte le ortodossie avevano finito, sosteneva Bayle, per voler imporre un loro punto di vista confessionale.

Curione è l'unico esponente della diaspora italiana cinquecentesca per cui Bayle abbia parole di simpatia.

Pubblicò diversi libri e uno tra gli altri dove si sforza di mostrare che il numero dei predestinati (*prédestinez*) è più grande di quello dei dannati (*réprouvez*) (in nota: c'è di che essere sorpresi che osasse predicare questo Vangelo in mezzo agli Svizzeri, perché una tale dottrina è fortemente sospetta ai veri Riformati (*véritables Réformez*) e penso che nessun professore la potrebbe sostenere oggi come oggi in Olanda impunemente).³

Per Bayle, Curione è un «savant Piémontoys», le cui idee erano arrivate un secolo prima a punte di arditezza, che non avrebbe potuto raggiungere nessun professore nella tollerante Olanda del suo tempo (è probabile che ci sia qui un riferimento polemico a Spinoza). La coraggiosa dottrina di Curione, combattuta al suo tempo anche dai suoi ex compagni di strada, si preparava, attraverso Bruno, Spinoza e Bayle, a ripresentarsi nell'Europa settecentesca sotto forma di latitudinarismo e deismo.

All'inizio si era detto come a Cantimori stessero a cuore soprattutto due aspetti di figure come Curione: il legame tra formazione umanistica e pensiero religioso da un lato, l'anticipazione di tematiche che sarebbero riemerse con l'Illuminismo dall'altro. Spero che queste pagine abbiano portato un contributo in entrambe le direzioni. Da una parte aver isolato altre componenti del pensiero religioso di Curione, rispetto a quella genericamente umanistica, ci ha dato un'idea meno lineare del personaggio, ma forse più rispondente alla realtà. Dall'altra, aver evidenziato nella maniera più accurata possibile – ma ancora, purtroppo, generica – alcuni snodi concreti nella

¹ Il legame tra Bruno e gli eretici italiani del Cinquecento, negato da Cantimori, è stato riproposto di recente, su basi non ancora definitive, da D. PIRILLO, *Intorno all'idea di "giustizia misericordiosa": Bruno e gli "eretici italiani"*, «Rinascimento», XLII, 2002, pp. 443-462.

² M. FIRPO, *Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana*, «Rivista storica italiana», LXXV, 1973, p. 615, che non menziona Curione.

³ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, II, p. 233, s.v. *Curion*. Cito dall'edizione di Amsterdam, 1740.

fortuna del suo pensiero consente di non perdere di vista l'impatto creato dalle sue idee, senza per questo indulgere all'etichetta semplificatrice del precursore della moderna idea di tolleranza.

BY «YOUR OWN CAREFUL ATTENTION
AND THE CARE OF DOCTORS
AND ASTROLOGERS»:
MARSILIO FICINO'S MEDICAL ASTROLOGY
AND ITS THOMIST CONTEXT

JOHN CHRISTOPOULOS

SUMMARY

This paper argues for a Thomist influence on Marsilio Ficino's astrological medicine, especially as espoused by the Archbishop of Florence Antonino Pierozzi. From Antonino Ficino learned and ultimately subscribed to an orthodox Thomist understanding of the relationship between celestial influence and free will in human beings. As active principles, the stars cause generation and corruption in material bodies below, however, the immaterial human soul is immune to these influences. Ficino's medical thought is a useful lens from which to see this conception in practice. Because celestial influence can be predicted through astrological science, a learned physician can anticipate malign effects on the human body and can therefore prescribe therapy to counter act them. Neglecting astrological considerations is submitting to their influence. The expertise of doctors and astrologers is necessary for balanced health.

SCHOLARS of Renaissance humanism, philosophy and culture have long acknowledged the importance of Marsilio Ficino's (1433-1499) immense intellectual output. His intense study yielded hitherto unseen Platonic, Neoplatonic and Hermetic texts as well as original works such as the *Theologia platonica* (1483) and the medical-magical *De vita triplici* (1489), his most popular and controversial work. Scholars are in agreement that *De vita* represents a moment of Renaissance novelty.¹ In *De vita*, Ficino attempted to instil in his reader an ancient and pristine magical awareness stemming from the 'theosophical' wisdom of the long neglected Neoplatonists. With such ambitions, Ficino is portrayed by historians not incorrectly as a herald of the new Renaissance philosophy. Like Pico della Mirandola and Francesco Patrizi, Ficino was a «new philosopher».²

john.christopoulos@gmail.com

¹ B. Copenhaver has recently called *De vita* «a monument of Renaissance culture», *How to do Magic and Why: Philosophical Prescriptions*, in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by J. Hankins, Cambridge, 2007, p. 137.

² The bibliography on Ficino is vast. See the ongoing bibliography started by T. KATINIS, «Academia», II, 2000, pp. 101-136, and continued by the same author together with S. Toussaint

Underlying such conceptions appears to be dissatisfaction with the medieval scholastic philosophical traditions. While this may have been the case, it is not inaccurate to suggest that Ficino owed quite a bit to his scholastic predecessors. Recent studies have begun to highlight medieval and scholastic elements in his thought.¹ This paper contributes to this line of inquiry by arguing for a Thomist influence on Ficino's astrological medicine, especially one stemming from the Archbishop of Florence St. Antonino Pierozzi (1389-1459). From Antonino, Ficino learned and ultimately subscribed to an orthodox Thomist understanding of the relationship between celestial influence and free will in human beings: the stars are active principles that cause generation and corruption in material bodies below; however, the God-given immaterial human soul – the ultimate arbitrator of human action via the will – is necessarily immune to these influences. Ficino's medical thought is a useful lens from which to see this conception of astrology in practice and from which to evaluate his commitment to it.

Following learned and popular traditions, Ficino held astrology to be indispensable in healing and maintaining the health of the human body. Because celestial influence can be predicted and its qualities determined through astrological science, a learned physician can anticipate malign celestial effects on the body and prescribe regimens and therapy against them. Following Antonino, and learning from the teachings and *experientiae* of various medieval astrologically inclined physicians and natural philosophers, Ficino believed that the stars do not determine human disposition and eventualities, but rather that astrological knowledge enables the 'wise to fight against their influence'. This 'proactive' attitude is explicit in his discussions of plague and surgical interventions such as phlebotomy. Plague, which is caused by certain planetary conjunctions, can be evaded and fought against, and fatal eventualities that could arise from opening the body under malign constellations can be avoided, if the stars are consulted regularly and in advance of action. In fact, to neglect astrological considerations is to passively submit to their influence, truly robbing the human individual of autonomy.

It is significant that Ficino made no attempt to systematically justify the use of astrology in his medical works. He certainly was anxious over his magic, but not over his astrologically informed medicine.² He did not have

in the years 2001-2003 (pp. 9-21; 7-18; 9-16); the most recent contribution is by T. GILBARD - S. TOUSSAINT, «Accademia», VIII, 2006, pp. 7-21.

¹ Following P. O. KRISTELLER, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, «Traditio», II, 1944, pp. 257-318, see B. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», xxxvii, 1984, pp. 523-554 and J. HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, in *La magia nell'Europa moderna tra antica sapienza e filosofia naturale*, edited by F. Meroi and E. Scapparone, Florence, 2007.

² C. V. Kaske has argued that Ficino did truly reject astrology in the 1490's while under

to spend time convincing his reader of its validity as a science because, since at least the twelfth century, the emanation of celestial influence was accepted as part of the mechanics of the natural world, a logical and physical consequence of Aristotelian-Ptolemaic cosmology. The motions of the heavens directly affected and influenced the seasons and the weather but also all terrestrial bodies including human beings.¹ It was, therefore, natural to conclude that medicine was one of its most practical and beneficial applications. The heavens affected the human body via their influence on the four elements and consequently on the four humours.² University medical students were taught that astrology must guide medical judgment; in order to heal competently, they had to take the science of the stars into account.³

While astrology was firmly rooted in natural philosophy it was not without its critics. There were philosophers and theologians who questioned and even rejected it as a valid science and condemned it as potentially heretical on the grounds that it assumes the stars and not the will rule human action. However, there were few medieval detractors. Most were not prepared to challenge its fundamentals.⁴ Late medieval scholars had to find

'the spell' of Girolamo Savonarola. The latter was a fierce opponent of astrology and, it has been argued, influenced Pico della Mirandola's work on the subject. Kaske believes that Ficino's faith in Savonarola during these years provoked a genuine rejection of astrology, however, once Ficino «came to his senses» and rejected the «false prophet» he resumed his more «habitual attitude» towards the study of the stars, *Ficino's Shifting Attitude Towards Astrology...*, in *Marsilio e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, edited by G. C. Garfagnini, Florence, 1986, pp. 371-381. For an examination of Ficino's «habitual attitude» towards astrology, see G. ZANIER, *La medicina astrologica e la sua teoria. Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Rome, 1977, pp. 1-60 and especially C. V. Kaske's excellent introduction to her and J. Clark's critical edition and translation of *Three Books on Life*, Binghamton, 1989, pp. 31-70. See also O. P. FARACOV, *Marsilio Ficino. Scritti sull'astrologia*, Milan, 1999 for an informative introductory essay and Italian translations Ficino's astrological works.

¹ J. NORTH, *Celestial Influence – the Major Premise of Astrology*, in 'Astrologi hallucinati': *Stars and the End of the World in Luther's Time*, edited by P. Zambelli, Berlin, 1986, pp. 45-100; E. GRANT, *Medieval and Renaissance Scholastic Conceptions of the Influence of the Celestial Region on the Terrestrial*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», xvii, 1987, pp. 1-23; D. RUTKIN, *Astrology*, in *The Cambridge History of Early Modern Science*, edited by K. Park and L. Daston, Cambridge, 2006, pp. 541-561.

² R. FRENCH, *Astrology in Medical Practice*, in *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, edited by L. Garcia-Ballester et alii, Cambridge, 1994, pp. 30-59; M. AZZOLINI, *Reading Health in the Stars: Politics and Medical Astrology in Renaissance Milan*, in *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, edited by G. Oestman et alii, Berlin, 2005, pp. 183-205.

³ PIETRO D'ABANO, *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, Padua, 1985, diff. 10. See D. JACQUART, *L'influence des astres sur le corps humain chez Pietro d'Abano*, in *Le Corps et ses énigmes au Moyen Âge*, edited by B. Ribémont, Caen, 1993, pp. 73-86.

⁴ Giovanni Pico della Mirandola was the most influential critic for subsequent generations of scholars. See D. RUTKIN, *Astrology, Natural Philosophy and the History of Science c. 1250-1700: Studies Toward an Interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Ph.D. Thesis, Indiana University, 2002 and S. V. BROECKE,

a valid and orthodox way of rejecting celestial determinism while accounting for the celestial influence that necessarily rained down on the sub-lunar world. Most looked to Thomas Aquinas, the *doctor communis*, for a verdict on the suspect science of the stars. While there are certainly other traditions present, Marsilio Ficino's conception of astrology is largely grounded in Thomas' teachings and tradition.

1. THE 'CHRISTIAN POSITION ON ASTROLOGY':

THOMAS, ANTONINO, AND FICINO

Of the all the scholastics, Thomas Aquinas exerted the greatest influence on Ficino.¹ Ficino held Thomas to be his «leader in theology».² In Thomas Ficino found a fundamental justification for astrological causation and decisive arguments for its consistency with the theological requirement of freedom of the will.

Thomas' most influential analysis of celestial influence was in the *Summa theologiae* and *Summa contra Gentiles*. His discussion of the science of astrology and its implications were intricately tied to his overall philosophical project. Recognizing the potential and being convinced of the explanatory power of the Aristotelian system of knowledge and many of its conclusions on the state and functioning of the natural world, Thomas sought to reconcile the pagan Philosopher with the theological requirements of Christianity. His discussion of astrology is paradigmatic of this concern; Thomas was convinced that astrology was a necessary result of the Aristotelian system of the world and also that it did not contradict the doctrine of the freedom of the will.³

Discussing the nature of motion and change, generation and corruption, Thomas states that matter alone does not suffice in the creation of an entity because it is inert; matter lacks the requisite amount of formal power to effectuate such a causal change. Interpreting Aristotle's *On Generation and Corruption*, Thomas finds it necessary to suppose an active and «movable principle» as the cause of change. Such an active principle is necessarily

The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology, Leiden, 2003, pp. 55-80. In general, see S. CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel medioevo e nel rinascimento*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», Ser. VIII, vol. XXXVI, fasc. VI, 1979, pp. 545-684 and L.A. SMOLLER, *History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly*, Princeton, 1994, pp. 25-42.

¹ A. B. COLLINS, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague, 1974. For Ficino's use of Thomas in justifying his magic see COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic*.

² FICINO, *Three Books on Life*, III, p. 341.

³ The most important study of Thomas cosmology remains T. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.

superior to matter because it is «more formal». Bodies of higher formality cause the generation and corruption as well as the motion and change of inferior bodies. The heavenly bodies are such active principles. Through their proximity to the first cause (God), their higher level of formality and their perfect motion, these higher, nobler, incorruptible bodies generate, move, stabilize, corrupt and influence lower, subordinate bodies.¹

This dynamic process, however, is limited to material bodies. Human beings problematize this scheme. As the immaterial soul is different from the material body and removed from motion, it is also beyond celestial causation. The celestial bodies cannot be the cause of things that go on in the human understanding and the intellect because these are the powers of the immaterial soul. The only way that the heavens can act on the soul is «indirectly» and «accidentally» by stimulating the body and organs which can affect the operations of the intellect.² Similarly, because the will is part of the intellectual power of the soul, it too cannot be directly impressed upon by the celestial bodies. The will can only be swayed by the stars indirectly through their influence on the physical body and its passions. Passions, however, can be resisted. Even though «the passions [...] have a certain force in inclining the will, the will retains the power of following the passions or repressing them».³ Though they may be stimulated through this chain of causation, the soul and the will are not subject to anything material and therefore are in control of choice and action. Because of the rational soul, human beings, unlike other bodies, can have knowledge of influence and choose whether to submit to it or resist it.⁴

By distinguishing between 'body' and 'intellect', 'will' and 'soul,' Thomas gives a natural philosophical justification for the doctrine of human free will and also keeps the science of astrology theoretically valid and useful. He preserves both the theoretical underpinnings of a valuable science and simultaneously safeguards free will from its determinism. From Thomas onward, astrology as a scientific discipline in the Christian West was to be concerned with determining what effects the stars have on physical bodies and how these may sway choice and action. The belief that the stars could control the soul or in any way determine the will made no sense in Thomist-Aristotelian natural philosophy and smacked of heresy.

¹ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, III, 82, 4-7, trans. V. J. Bourke, Notre Dame, 1975, vol. III.1, pp. 275-277; *Summa theologiae*, I, 115, 3, trans. the Fathers of the English Dominican Province, London, 1981, vol. I, pp. 562-563. See LITT, *Les corps célestes*, pp. 54-196 for discussion.

² THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, III, 84, vol. III.2, pp. 13-18.

³ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, 115, 4, vol. I, pp. 563-564. See also I, 115, 6,

⁴ Litt lists over forty texts where Thomas argues that human intelligence and will are the exceptions to celestial causation, *Les corps célestes*, p. 201.

Marsilio Ficino knew Thomas' teachings on this matter well. We can credit the Archbishop of Florence Antonino Pierozzi (1389-1459) with putting Thomas' work into Ficino's hands at an early age. According to Ficino's friend Zanobi Acciaiuoli, in his youth Ficino was wandering a little too far into pagan philosophy. Ficino told Acciaiuoli that during these years (around 1455) Antonino insisted that Ficino read Thomas' *Summa contra Gentiles* as an antidote before continuing his pagan Platonic studies.¹ We cannot know for sure to what Antonino specifically objected. However, if the story is true, Ficino certainly read Thomas' views on the suspect study of astrology² and would have also known Antonino's. It is worthwhile to examine in some detail Antonino's discussion of astrology for it is remarkably similar to Ficino's in the *Platonic Theology*.

Antonino was severely orthodox and it is not surprising that he closely followed Thomas' teachings in most matters including astrology. Antonino discusses astrology several times in his own *Summa* on theology. In a chapter on superstition, Antonino defines astrology as a type of divination that attempts to predict different kinds of events and consequences such as eclipses, dry spells and rain, but also fortuitous events such as a when a digger discovers treasure or a man is killed accidentally. The first type of astrology, being general and natural is valid and licit; the second is «empty and idolatrous». Even more so, attempting to divine consequences or actions stemming from the free will of man is extremely empty and idolatrous («est superstitiosum & falsum plerumque»). Free choices are attributes of the will and reason, and these are neither physical substances nor actions; they are powers inherent in organic bodies («organis corporeis»). Physical things cannot make impressions on spiritual things and therefore it is impossible that human actions obey the heavenly bodies 'by necessity'. Antonino does believe that the heavenly bodies can incline men to certain actions because they make impressions on the human body and thus stimulate the sensible powers. However, these can only 'incline' reason towards certain actions, they cannot coerce it. Human beings are free to do as they please, free to be swept along by celestial influences or to resist them. Antonino interprets Ps. Ptolemy's famous saying *sapiens dominabitur astris* as the wise «makes himself master of the stars»; he conquers the «passions and vices to which the constellations incline him».³

Antonino discusses this relationship in more detail in another chapter titled «On the constellations». Here he explains the underlying principles that

¹ J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, 1991, vol. II, p. 455; see pp. 454-459 for Ficino's alleged «spiritual crisis» and the evidence of his interaction with Antonino.

² See FICINO, *De vita*, III, 8, p. 281; III, 18, p. 341; III, 25, p. 383.

³ ANTONINUS, *Summa theologica*, II, 12, 1, 6, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1959, vol. II, pp. 1138-1139.

make astrology a valid science. Divine providence organized the universe so that lower things are ruled by higher things, less noble things by nobler things. «And, of course, since the [human] body is mortal and transitory, it is lower and less noble than a heavenly body». Therefore it responds to the «influence, position, motion, and configuration of the heavenly bodies»,¹ i.e. to higher, active and movable principles. As such, Antonino believes that it is permitted and even beneficial to take «dates» into account in accordance with the logic of medicine and natural philosophy. For example, «it is wise to withhold a given medicine or bleed someone during certain phases of the moon or to plant trees at one time and to cut them at another, as far as reason dictates».² The heavenly bodies can assist human beings in various «physical deeds». He lists physicians in healing and farmers in sowing as prime examples.³

Making specific predictions, however, is risky because astrological knowledge is insufficient and because God can modify the influence and its consequence – in fact, the heavens may not even influence bodies without the leave of God, who is the first cause of all things. This is also true of natural phenomena such as rains, dry spells, plagues and so forth. Antonino is particularly concerned with the theological implications of specific predictions. The desire to predict human actions through the constellations with certainty, Antonino believes, is «the desire of the faithless and idolatrous, since such predictions would negate the freedom of the will».⁴ The heavenly bodies exercise influence over human bodies as they do over all bodies, but not, however, over the souls of men. It is «demented fantasy» to believe that «man can be forced into deeds of good or evil by the position of the stars» as natalists and other judicial astrologers maintain.⁵

Yet Antonino does admit that we receive the qualities, dispositions and complexions of our bodies from the constellations under which we are born in combination with the natures of our parents. Different planets create different constitutions, personalities, and natures, and these may incline one towards certain vices and passions. As the sensory nature is attached to the organs of the body, it can be excited by various influences stemming from the heavens. However, no matter how much one may feel within himself motives and inclinations towards vice, «mortal sin does not consist in sensuality, but in rational will. And rational will remains ever free in consenting or refusing consent to sin». No one is ever forced to do good or evil acts by the stars. Here he interprets Ps. Ptolemy's saying as the wise man

¹ *Ibidem*, II, 12, 10, vol. II, p. 1193.

² *Ibidem*, p. 1191.

³ *Ibidem*, p. 1195. Antonino takes these specific examples from AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, III, 92, 8, vol. III.2, p. 46.

⁴ *Ibidem*, pp. 1190-1191.

⁵ *Ibidem*, pp. 1190, 1192-1193. Antonino repeats this opinion in his discussion on fate, II, 12, 11, vol. II, p. 1199.

rules «vicious tendencies» that he receives from the stars.¹ «Philosophers and holy theologians conclude alike that it is false and even heretical to believe that man is forced to work good or evil by the constellations». ² Antonino closes his discussion of astrology with the words of Gregory in his epiphany homily: «Let the faithful banish from their hearts any word that fate is a thing, that it is real, that human actions obey those constellations which the gentiles call fate: this indeed is false». ³

Ficino shares this conception and attitude toward astrology and celestial influence. In his *Platonic Theology* (1482)⁴ – a theological work that seeks to prove the immortality of the human soul – Ficino makes several statements concerning the relationship between celestial influence and human beings. He makes it clear that he believes the soul to be incorporeal and that those who posit its corporeality are «vulgar philosophers not persuaded by any reason but beguiled by perverse custom». ⁵ In Book IX Ficino asks whether the soul acts freely or whether it is determined by the body that houses it. The answer of course is the former: because the soul is immaterial it cannot be controlled by something that is material. The soul opposes and fights against all bodies including one's own. Its main job is to contemplate and deliberate, and to resist bodily passions. Even though external bodies constantly provoke and incite the human body, reason counters this stimulus when it arrives at a judgment that is different from that indicated by an external influence. Like Thomas and Antonino, Ficino believes that due to its intellectual properties, the soul can counter and control the body's desires and can thwart external influence. Celestial influence is no exception. The heavens can only move the soul after they have agitated the humours, which can only be moved by way of the four elements. But «the rational soul is opposed to the agitation of the humours: intent on meditation, it scorns their onslaughts; it hems them in by its devotion to ethical behavior; and it shatters them by its art and industry». ⁶ Ficino believes the soul is beyond the body and apart

from the whole nature of the humors and elements, [...] something apart too from the whole celestial nature infused by the heavens themselves in the humors and diffused through the property of the humors, something by which we can even at times fight against their celestial inclinations.

¹ «vir sapiens dominabitur astris, idest inclinationibus ad vitia, quas haberet a planetis», *ibidem*, p. 1193. ² *Ibidem*, p. 1195. ³ *Ibidem*, p. 1199.

⁴ For its dating, see the introductory essay in M.J.B. ALLEN's translation of the *Platonic Theology*, edited by J. HANKINS, 6 vols., Cambridge (Mass.), 2001-2006, vol. I, p. xi. All references to the *Platonic Theology* are from this edition.

⁵ FICINO, *Platonic Theology*, VI, 2, vol. II, pp. 127-129.

⁶ *Ibidem*, IX, 3 and 4, vol. III., pp. 17-27, 43.

Ficino gives a Thomist/Aristotelian justification for this assertion: «I omit the fact that whatever is produced by the heavens' corporeal and mobile power is corporeal and entirely mobile and cannot exceed corporeal and mobile nature».¹ His point is the same as Thomas' and Antonino's.

This conception of celestial influence helps put Ficino's use of astrology in medicine into perspective. Because the stars influence the human body and do not determine the will, the human intellect (a part of the rational soul) can learn about the nature, quality and effects of this influence by applying itself to astrology. Through study, the learned can have knowledge of a malevolent conjunction and because of free will the wise can *act* against its influence. Celestial causation can be fought against and avoided through the twin pillars of «art and industry». Astrologically guided medicine is such an art and industrious activity. By understanding astrological and medical principles, the physician can overcome the stars' negative influences on the human body.

2. ASTROLOGICAL MEDICINE IN THEORY AND PRACTICE: PLAGUE AND PHLEBOTOMY

Ficino's astrological medicine clearly shows its connection to his Thomist conception of celestial influence. The body is the site of two convergent forces: the influence of the stars and the influence of the soul. The intellectual faculty allows for knowledge of celestial influence on the body and the will affords the opportunity to act against it. The physician can prescribe regimen and therapy to liberate his patient from celestially caused illness. Nowhere is Ficino's belief in the stars as an active principle of generation and corruption more explicit (and traditional) than in his conception of plague and in his practice of phlebotomy.

Ficino wrote a *Consilio contro la pestilentia*² around 1480 in response to a plague that hit Florence in 1478-1479. A standard plague tract, the *Consilio* is a reference book of preventative measures and treatments for combating pestilence.³ Ficino begins with a discussion of the causes of the 1478 epidemic. He needed to look no further than Avicenna the 'Prince of Physicians' for an explanation. Avicenna taught that plague resulted from the actions of celestial bodies on inferior agents. The primary cause is the «forms of the

¹ *Ibidem*, ix, 3, vol. III, p. 27.

² All references to the *Consilio* are from T. Katinis' edition of the 1481 *Consilio contro la pestilentia, Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Rome, 2007.

³ See most recently C. N. FABBRI, *Continuity and Change in Late Medieval Plague Medicine: a Survey of 152 Plague Tracts from 1348 to 1599*, Ph.D. Thesis, Yale University, 2006; KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino*, pp. 29-154.

heavens» while the proximate causes are certain terrestrial dispositions. Particular constellations cause a moistening of the air which in turn leads to its putrefaction. When this noxious air is ingested, it rots the complexion; unnatural warmth spreads throughout the body and will spread to all who are susceptible to it.¹

Medieval physicians corroborated Avicenna's theory with their practical experiences. Pietro da Tussignano's (d. 1401) report on the plague that hit Milan at the end of the fourteenth century is a case in point. Tussignano taught generations of readers including Ficino² that solar and lunar eclipses and the conjunction of planets, especially Saturn and Mars, with fixed stars in human signs result in the corruption of air and water and these in turn corrupt the human body.³ The Catalan philosopher and mystic Raymond Lull and the celebrated medical faculty of Paris also proved that a conjunction of Saturn, Jupiter and Mars in Aquarius resulted in a great epidemic known as the Black Death of 1348.⁴

From the *experientiae* of these authorities, Ficino was able to determine that the Florentine plague of 1478 had a celestial cause: the «great conjunction of Mars with Saturn in the human signs [with the] eclipse of the *luminari*». ⁵ These specific configurations determined the time, place and intensity of the plague; the great conjunction appeared in the 1478 sky in such a position that Florence received the worst of its influence. Ficino learned from these authorities that certain planetary configurations engender plague and that air is its primary vehicle to the human body.⁶ In *De vita*, Ficino stresses that air must be *selected* with the same care as food because it is easily absorbed into the body and «reduces us wonderfully to its quality». It is very important that «we *choose* what sort of air we breathe, what sort of odors we inhale; for the spirit in us also becomes like them». ⁷ A particularly malicious conjunction will poison the air of a particular place which will in turn putrefy the bodies of all that inhale it. Consuming good, un-poisoned air is the best way to avoid and combat the plague.

The implication here is obvious: the wise will leave a plague-ridden place for another with un-poisoned air. In the *Consilio*, after providing remedies and regimens to manage the effects of plague, Ficino concludes that the best medicine is «to flea quickly and by far from a plague-ridden place,

¹ AVICENNA, *Liber canonis*, Hildesheim, 1964, lib. IV, fen I, tract. 4, cap. 1, p. 325v.

² FICINO, *Consilio contro la pestilentia*, VII, p. 184; XVI, p. 197; XVIII, p. 198.

³ P. TUSSIGNANO, *Consilium pro peste evitanda*, in JOHANNES DE KETHAM, *Fasciculus medicinae*, edited by K. Sudhoff et alii, *The Fasciculus medicinae of Johannes de Ketham Alemanus*, Birmingham, 1988, p. 70.

⁴ FICINO, *Consilio contro la pestilentia*, VI, p. 173.

⁵ *Ibidem*, II, p. 160.

⁶ *Ibidem*, pp. 160-162.

⁷ FICINO, *Three Books on Life*, II, 18, pp. 223-205.

and return late».¹ This strategy goes against the common-sense measure of containment (quarantine), spreading as it would the plague to an unaffected place. However, Ficino's advice does not stem from common-sense. Having the welfare of his patient and community in mind, he appeals to astrology, natural-philosophy and medical theory. Understanding the causal mechanisms of plague and predicting its onset before it hits – things he would have learned from the teachings and experiences of medical authorities – affords the learned physician and his cautious patients the opportunity to escape it.

Rather than being an irrational response, astrology was a powerful tool for understanding plague,² for explaining its selective nature and for escaping it. Through astrological foreknowledge, the onset of plague can be predicted, measures can be taken to prepare the body to withstand it, and specific regimen and therapy (including self-imposed exile) can be given to combat it. Ignorance of astrology in these matters renders the physician impotent and the patient doomed. Astrology was not a theoretical after-the-fact explanation for pestilential destruction. Practitioners like Ficino believed that it could actually help them predict and whether the next plague. A conjunction of Saturn and Mars resulting in pestilence cannot be prevented, but that does mean that an individual must necessarily fall prey to its effects.

Determining the universal and remote cause of plague was not, however, the only or the most pressing application of astrology to medicine. Ficino believed that the stars must be consulted in the regular day-to-day practice of healing. This is particularly true for surgical interventions such as phlebotomy. To phlebotomize was to evacuate blood containing a deleterious or abundant humour by means of an incision in a particular vein. Phlebotomy was a quick and easy method of correcting a humoral imbalance and was one of the most frequently used therapeutic interventions to this end. The healer needed to consider the patient's constitution in relation to the particular illness, his or her surroundings, the seasons, and the stars.³ Phlebotomy figures prominently in both Ficino's medical works where it is recommended in the maintenance of health and as prevention and specialized therapy for specific illnesses.

Ficino was very cautious when it came to opening the body and was well aware of the risks involved in letting blood, lessons he would have learned

¹ FICINO, *Consilio contro la pestilentia*, xxiii, pp. 207-209.

² On the rationality of astrology and magic, see N. WEILL-PAROT, *La rationalité médicale à l'épreuve de la peste: médecine, astrologie et magie (1348-1500)*, «Medievales», XLVI, 2004, pp. 73-88.

³ P. GIL-SOTRES, *Derivation and Revulsion: the Theory and Practice of Medieval Phlebotomy, in Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, pp. 110-155; N. SIRAISSI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago, 1990, pp. 137-141.

first-hand from having a surgeon for a father.¹ Ficino appeals to the stars in order to minimize potential danger. Special care must be given to the timing of this intervention: phlebotomy must only be administered during «tempi temperati» and only when the moon is not in an unfortunate position with the stars. The body must also be opened with the position of the sun in mind because the motions of the four humours follow it: pure blood moves with the rising of the sun, choler in the middle of the day, melancholy when the sun sets, and phlegm in the middle of the night.²

In *De vita* Ficino is unequivocal about the importance of astrological knowledge when opening the body. Here his warnings are less practical and more theoretical. If surgery is necessary, the surgeon must not «irritate a part of the body when the Moon occupies the sign ruling it (for indeed *she* moves the fluids) but [rather] to foster that part».³ This principle is extremely important for he emphasizes it again with more precision: do not touch a part of the body «with iron or fire or cupping-glass when the moon enters the part's sign. For then the Moon increases the fluids in the part, the flow of which both keeps it from knitting together and weighs down its power».⁴ Attempting to manipulate a humour under an unfortunate moon could result in the patient bleeding to death, losing the function of a limb or countless other illnesses.

The theory that the Moon causes the ebb and flow of bodily fluids certainly did not originate with Ficino. A common and very influential source for this doctrine was Ps. Ptolemy's *Centiloquium*. Ps. Ptolemy warns: «Pierce not with iron that part of the body which may be governed by the sign actually occupied by the Moon».⁵ Ficino was familiar with this text and its teachings.⁶ He would have also learned from Albertus Magnus' *Speculum astronomiae* (another work he knew very well)⁷ how ignorance of this principle

¹ Ficino describes his father Dietefeci Ficino as a surgeon «outstanding amongst his contemporaries». Dietefeci was employed for twenty years at Santa Maria Nuova, the largest hospital in Florence, and was also one of Cosimo de' Medici's personal physicians. Cfr. J. HENDERSON, *The Renaissance Hospital: Healing the Body and Healing the Soul*, New Haven, 2006, pp. 245, 301-303, 316-319.

² FICINO, *Consilio contro la pestilentia*, VI, p. 174.

³ FICINO, *Three Books on Life*, III, 6, p. 273.

⁴ *Ibidem*, III, 10, p. 287. Here Ficino is describing cautery and cupping, the application of hot metal or heated cups to the body in order to move bad or good humours around in order to restore balance. See SIRAISI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, p. 137.

⁵ PS. PTOLEMY, *Liber centum verborum cum expositione Haly; liber quadripartiti*, Venice, 1484, aphorism 20.

⁶ FICINO, *Three Books on Life*, III, 2, p. 253; III, 12, p. 305; III, 13, p. 305.

⁷ *Ibidem*, III, 12, p. 305; III, 18, p. 341; III, 25, p. 381. The authorship of the *Speculum astronomiae* has been debated actively by historians. However, Ficino and his contemporaries believed that the text was Albertus'. For the historiography on the debate see P. ZAMBELLI, *The Speculum astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht, 1992 and A. P. BAGLIANI, *Le Speculum Astronomiae, une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Florence, 2001.

could lead to a tragic end. In a chapter discussing the nature of electoral astrology – choosing a course of action based on astrological knowledge – Albertus teaches that it is essential to take the position of the moon into consideration before the surgeon makes an incision. Ignorance of astrology can lead to death. «I have seen a man who was an expert in astronomy and medicine», Albertus recounts,

who due to the threat of angina bled himself from the arm while the moon was in Gemini, which has significance for the arms, and without any apparent illness, except for a moderate inflammation of the arm, he died seven days later. I also knew a certain patient who was suffering from an ulcer near the head of his gut [and] was cut open by some miserable surgeon who was completely ignorant of both professions (namely, medicine and of the stars) whilst the Moon was in Scorpio (which has significance over those parts), and without the cutting of a vein or some other reasonable cause, he was found dead in the arms of the men who were holding him within that very hour; and [his death] was attributed to the operations of heaven, since it did not seem to have occurred due to any cause that kills suddenly.¹

Albertus juxtaposes «a man who was an expert in astronomy and medicine» with a «miserable surgeon» ignorant in both medicine and astrology. The latter's ignorance in the science of the stars led to his patient's death. As for the former, it seems that the threat of angina was so great that the learned expert reacted to the situation notwithstanding the astrological circumstances and suffered the consequences.

From Albertus' experiences, Ficino learned that the human body should never be opened under unfortunate lunar influence. A healer and his patient cannot will away or reject the effects of the heavens on the humours; the sick cannot force the moon to move away from a particular sign. The astrologically informed physician, however, can take measures to counter-act these influences. Knowledge of astrology does not empower the physician to 'get rid' of the malign influence but rather affords him the opportunity to offset it, to avoid or evade its effects on the human body. The science of the stars empowers the physician to escape unfortunate eventualities.

3. *SAPIENS DOMINABITUR ASTRIS*

Ficino knew that choosing a time to phlebotomize was an exercise in electoral astrology, the emphasis being on 'electing' to take a certain course of action depending on the specific influence of the heavenly bodies. This type of astrology is contrasted with the casting of nativities, where the emphasis is on a person's nature according to factors exercised at birth. Albertus acknowledged that nativities appear to offend free will. If everything is set

¹ ALBERTUS, *The Speculum astronomiae*, 15, p. 269.

out at the moment of one's birth, how then can free choices be made? No Christian could accept astrological determinism. Electoral astrology, however, is such a way out. Albertus, like his student Thomas Aquinas, believed that the individual can ultimately decide for himself by *choosing* a course of action within the parameters set by the heavenly bodies. If a man knew in advance from the teaching of the stars «that he would experience in a future summer a superfluity of heat and dryness from the operation of the heavens, he could change his temperament a long time beforehand by organizing his diet».¹ In other words, a conjunction like that of Saturn, Mars and Jupiter, that brings corruption, plague and possibly death, or a surgical intervention under a malign moon, can be countered by first taking celestial influence into account and then by preparing the body through a particular regimen or other intervention in order to withstand it.

The advice Ficino gives to the King of Hungary Mathias Corvinus in the Proem to the third book of *De vita* demonstrates that Ficino conceives of astrology as an intellectual acquisition that empowers the learned healer to overcome harmful eventualities set forth by current celestial configurations, as well as those stemming from an individual's particular complexion infused at the moment of birth. Ficino writes that the stars have decreed that King Corvinus will live a long and prosperous life. However,

without a doubt, your own careful attention and the care of doctors and astrologers can arrange that the stars both give faithfully what they promise and even extend it further with a fuller increase. All the learned astrologers and doctors testify that this can be done by science and common sense.²

Following Albertus, Thomas and Antonino's conclusions that freedom of will is not limited by the choice of a favourable hour, here Ficino argues that to not make an astrologically informed decision is to passively submit to celestial influence, a reckless and irresponsible decision. A long life is not determined by the stars but procured through effort. Ficino makes this point again in the second book of *De vita*. Here he refers to the great Paduan physician and astrologer Pietro d'Abano (d. 1315) as an authority in this matter. Pietro d'Abano, Ficino wrote, proves that «the end of one's natural life-span is not predetermined from the beginning in every detail, but is able to be moved farther or nearer [...] both by the stars and by material things». Even death can be postponed by astrological foreknowledge and medical protection.³

This same conception is found in Ficino's unpublished 1477 *Disputatio contra iudicium astrologorum*, a work that specifically objected to deterministic

¹ *Ibidem*, 13, p. 259.

² FICINO, *Three Books on Life*, Proem to Book III, p. 237.

³ *Ibidem*, III, 20, p. 233; PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, pp. 158-160.

astrology rather than to the whole science of the stars.¹ Here Ficino looks to a more proximate authority to argue that knowledge of celestial influence allows the learned to overcome it: the famous Florentine astronomer, geographer and physician Paolo dal Pozzo Toscanelli (1397-1482).² Ficino learned from Toscanelli's life experiences that events need not occur in the expected manner if one knows of them beforehand. «A man of moderation, informed ahead of time, may quite often be immune to the influence of the stars». Ficino recounts a telling story where Toscanelli healed Nicola Populesco from pleurisy after an astrologer had correctly predicted that Populesco would fall prey to the disease but also that it would kill him. Thanks to Toscanelli's skill as a healer, the patient did not die. This experience proved that it was possible to avert many deaths through prognostication and action. By carefully studying his own horoscope, Toscanelli was able to foresee that at certain times certain illnesses were to befall him. However, being a physician, «he could prevent them, paying special attention to his food and drink and exercising a lot».³

Ficino took these lessons and experiences to heart. In *De vita*, he uses the terms «science and common sense» to describe the relationship between the knowledge of astrologers and physicians and the will of the individual to follow it and be vigilant. In the *Platonic Theology* he argues that the stars can be conquered by «art and industry». This pro-active conception is also present in Ficino's letters. For example, in a 1477 letter to Francesco Marscalchi, Ficino asserts that he is «against the pre-determination of the stars and the prophetic utterances of the astrologers» because by simply opposing them, that is knowing the nature of their influence and taking measures against them, «one may immediately overcome what one wishes». Ficino believes that «he who puts [the stars] under examination seems already to have transcended them, to have come near to God Himself and the free decision of the will».⁴ Similarly, in a letter to Francesco Ippoliti, Count of Cazoldo, Ficino takes issue with astrologers who claim that «every single thing is necessarily brought to pass by the stars». This removes providence from the world, robs God of his power, blames the angels that move the celestial bodies for «all the crimes of men», and takes away free will from men, reducing mankind to beasts that can be «driven hither and thither».⁵ Rather than pointing to an inconsistent position on astrology, these passages reveal

¹ FARACOVÌ, *Marsilio Ficino: Scritti sull'astrologia*, pp. 49-174.

² For Toscanelli's life and times and what is known of his work see G. UZIELLI, *La vita e i tempi di Paolo dal Pozzo Toscanelli*, Rome, 1894.

³ FARACOVÌ, *Marsilio Ficino: Scritti sull'astrologia*, pp. 161-162.

⁴ FICINO, *Letters*, vol. III, pp. 63-64.

⁵ *Ibidem*, p. 75.

a derisive attitude towards deterministic astrology, an attitude Ficino maintained until the end of his career as a philosopher.¹

Indeed, near the end of book III of *De vita*, Ficino puts on a conversation with a hypothetical «severe ecclesiastical prelate» who condemns the use of the stars because he believes it detracts from free will. At first glance Ficino agrees with the prelate: «I not only condemn these things but even bitterly curse them». Yet Ficino maintains that electing a propitious time to undertake certain actions is not offensive to free will. By electing, the act of choosing, celestial things become the subject of the will just «as plants serve the physician». ² This is repeated in the *Platonic Theology*: «that man's thinking soul is not subject to the heavens is obvious from the fact that he uses knowledge in the first instance to foresee future events, and then either prudence to avoid them or magnanimity to account them as nothing». ³

This conception of astrology is consistent with that of the Thomist tradition. That the stars influence the world was largely undeniable. The heavenly bodies are active principles that cause generation and corruption down below. However, due to its special God-given nature, the human soul escapes this chain of causality through rational thinking and volition. If this were not the case, the science of the stars would have no positive applicability. The very fact that Ficino believes a plague can be predicted and fought against and that fatal eventualities in surgery can be avoided through 'art,' 'industry,' 'knowledge,' and 'prudence', demonstrates that he rejected celestial determinism from a philosophical and, of course, from a theological basis. The stars can be overcome by one's own «careful attention and the care of doctors and astrologers». Ficino saw astrological science and medicine as weapons with which the wise can avoid and benefit from incessant celestial influence.

¹ See, for example, his letter to Angelo Poliziano dated 20 August, 1494, where Ficino assures the skeptical poet that the astrological content in *De vita* is (apparently) not at odds with Pico della Mirandola's posthumous *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*: FICINO, *Opera omnia*, Turin, 1962, vol. I, p. 958.

² FICINO, *Three Books on Life*, III, 25, p. 381.

³ FICINO, *Platonic Theology*, IX, 4, vol. III, p. 45.

AUTOBIOGRAFIA,
FILOSOFIA NATURALE, SOGNI.
STUDI SU GIROLAMO CARDANO

La presente sezione intende essere un contributo al vivace dibattito a livello internazionale sull'opera di Girolamo Cardano. Gli articoli di Germana Ernst, Guido Giglioni e Armando Maggi sono stati presentati e discussi nel panel *The Cardanos. Family disfunction as a premise for philosophical investigations*, in occasione del Meeting annuale della Renaissance Society of America che si è tenuto a Venezia dall'8 al 10 aprile 2010. A tali contributi si aggiungono il saggio di Jean-Yves Boriaud e gli studi di Marialuisa Baldi, Guido Canziani e José Manuel García Valverde. L'abbreviazione *Opera* nelle note sta a indicare l'edizione degli *Opera omnia*, cura C. Sponii, Lugduni, sumptibus I. A. Huguetan et M. A. Ravaud, 1653, 10 voll. Si ringrazia vivamente Jean-Paul De Lucca per la traduzione del contributo di G. Ernst e per la rilettura di quello di G. Giglioni.

JUNG ANALYSTE DE GIROLAMO CARDANO

JEAN-YVES BORIAUD

SUMMARY

In the seminar he held in 1940-41, C. G. Jung chose to analyze twelve of the 'personal' dreams described by Cardano in the last part of his *Somniorum Synesiorum libri quatuor* (1561). Ten of these dreams, according to Jung, constitute a complete series insofar as they manifest successive and multiple images of the unconscious. In his analysis, Jung goes against Cardano's own attempt to connect these dreams to their *eventus* (their fulfillment in reality) and isolates images through which an autonomous unconscious manifests itself. Cardano's conscience, like that of all Renaissance men, simply and plainly denied this.

CARL GUSTAV JUNG, lors de son séminaire de 1940-41 (*Seminare: Kinderträume*),¹ choisit, à fin d'analyse, douze rêves dans le dernier chapitre du l. IV des *Quatre livres des Songes de Synesios* (*Somniorum Synesiorum libri quatuor*)² publiés par Girolamo Cardano en 1561. Ce chapitre consiste en un exposé de 55 «songes personnels» (*De exemplis propriis*) de l'auteur. Il en suit deux autres, consacrés à 96 «rêves empruntés à autrui» (*De exemplis alienis*), tirés pour la plupart des historiens anciens (Suétone, Tite Live...). Cardan fait ainsi écho à l'un de ses principaux modèles antiques, l'*Oneirocriticon* d'Artémidore de Dalde. L'auteur grec y définissait d'abord l'art du devin, c'est-à-dire la manière rationnelle de comprendre l'univers onirique des hommes du monde gréco-latin de la fin du III^e siècle après J. C. et, dans un dernier livre, il proposait 95 rêves destinés à démontrer par l'exemple le bien-fondé de sa théorie d'interprétation: c'est de ce livre que s'inspire donc Cardan dans son chapitre ultime.³

jeanyboriaud@hotmail.com

¹ Les analyses de Jung concernant les rêves de Cardan sont regroupées au chapitre II («Rêves de Jérôme Cardan, savant de la Renaissance», p. 53-173) de *Sur l'interprétation des rêves*, Paris, Albin Michel, 1998 (= *Interprétation*), traduction par Alexandra Tondat de *Seminare: Kinderträume*, Zurich und Düsseldorf, Walter-Verlag AG, 1987, p. 472-555: *Träume des Renaissance-Gelehrten Girolamo Cardano*.

² Il sera fait référence ici à l'édition de 2008 (GIROLAMO CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, *Les quatre livres des songes de Synesios*, édités, traduits et annotés par J.-Y. Boriaud, Florence, Olschki, 2008 = *Somn. Syn.*). Jung a lu le *Traité des songes* dans l'édition lyonnaise de 1663 (t. V).

³ Se côtoient là des rêves anciens, datant des années 1528 (n°2), 1536 (n°16) 1537 (n°4), 1538 (n°6, 7, 21, 38), 1539 (n°5, 11, 26, 27, 42), 1540 (n°8, 10, 14, 28, 35), 1543 (n°29, 43) 1544 (n°12), 1545 (n°19, 30), 1547 (n°31), 1548 (n°9), 1550 (n°33), 1557 (n°53), 1558 (n°34) et des rêves extrême-

Si Cardan présente ces rêves, c'est pour montrer qu'ils prennent leur sens dans leur *eventus*, c'est-à-dire leur concrétisation, leur 'aboutissement' dans le monde réel. Ils 'signifient' *per aenigma* un événement à venir, et le but de Cardan, dans les trois premiers livres de son ouvrage, a été d'établir ce qu'il appelle un *ratio* entre trame onirique et *eventus*, et de construire ainsi une méthode d'interprétation scientifique. Chaque lecteur pourra donc, en s'appuyant sur cette méthode, conjecturer l'aboutissement du rêve à partir de sa trame et du réseau d'images qu'elle met en jeu. Cela signifie que la cohérence des récits de Cardan, fondée sur ce *ratio*, nécessite la présence de ces deux moments indissociables, celui de la trame et celui de l'*eventus*.

1. La démarche de Jung est radicalement différente, puisqu'il ampute systématiquement le récit de Cardan de l'«explication» du rêve et ramène la trame à ce qu'il en considère comme essentiel. Ainsi du premier rêve invoqué par Jung, celui du «singé qui parle», le rêve 32 de Cardan :

À l'âge, si je ne me trompe, de 19 ou 20 ans, je vis, une nuit, un singe parler, et dis : «Lui qui, miraculeusement, parle, peut, sous la même inspiration, prédire l'avenir». Je lui dis donc : «Combien de temps vais-je survivre?» Et lui, aussitôt : «Quatre années». Moi : «Pas plus?» Lui : «Non». Cela faisait, d'après ce que l'on a démontré, 48, quatre périodes de Jupiter, et je ne devais pas mourir avant 67 ans, ou même, à mon avis, les dépasser un peu ; ou bien, en calculant combien font les lettres, cela faisait, en supprimant le premier *u* qui ne s'entend pas dans la prononciation, 77, ou comme ci-dessus, cela représentant le temps qu'il me restait tout juste à vivre.¹

Ici, le 'message' du rêve porte, selon Cardan, sur le temps qu'il lui reste à vivre. Il le calcule donc de deux manières : sur le mode astronomique / astrologique, à partir des «périodes de Jupiter», puis en additionnant les valeurs numériques des lettres composant le mot quatre, selon une méthode qu'il a lui-même suggérée dans le corps du livre (l. I, ch. XLVI).

Jung ne donne du rêve lui-même qu'une très brève transcription : «Dans le premier rêve, Cardan se trouve en présence d'un singe qui parle. Voyant ce miracle, Cardan interroge le singe sur le temps qui lui reste à vivre. Et le singe lui répond : "Quatre ans" (quatuor annis). Cardan lui demande : "Pas

ment contemporains, qui font partie de l'actualité onirique la plus récente de l'auteur : rêves du 1er mai 1561 (n°1), du jour de l'Ascension 1561 (36), du 23 juin 1561 (39), du 10 juillet 1561 (40-41), du 25 août 1561 (45-46), du 24 septembre 1561 (49, 50), du 20 octobre 1561 (51) et même du 22 janvier 1562 (55). On y trouve des rêves inédits et des moutures particulières de rêves classiques dans l'œuvre de Cardan (13, «rêve de Carlo Tela» ; 34, «rêve de Bacheta» ; 35, «rêve de Tamant» ; 43, «rêve Borromée»). Ces douze rêves choisis par Jung (dans l'ordre : rêve 32 de Cardan, puis rêves 4, 31, 38, 6, 7, 5, 8, 12, 33, 42, 43) font ici, selon lui (JUNG, *Interpretation*, p. 144), une «série onirique» cohérente, à laquelle il a ajouté deux rêves atypiques, celui de «la femme à la dot» et le «rêve Borromée».

¹ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 628.

plus?” Le singe: “Non”¹. Sa première réaction est de se gausser des calculs de Cardan: «ces calculs ne sont aucunement scientifiques, [...] il n’y a naturellement rien à tirer d’une telle explication, sinon que ce rêve, comme l’a très justement fait remarquer le Dr Lévy, appartient à la série des rêves de questionnement».² Or Jung, on le sait, se pensa lui-même informé par le rêve sur la date de sa mort, comme il l’écrivit, à propos d’un songe fait 19 années auparavant, dans une lettre à J. Jacobi: «Il m’était apparu que je mourrais à l’âge de 73 ans, c’est-à-dire en 1948. Mais l’autre jour, j’ai fait un rêve qui m’en a fait douter. Apparemment, il n’est pas exclu que je me vois octroyer quelques années de plus».³

Mais l’essentiel pour lui, dans son interprétation du rêve, est d’isoler une figure, celle du singe qui «représente la partie de l’âme animale la plus enfouie au fond de nous, celle dont l’homme refuse d’admettre l’existence et dont notre conscience n’a pas connaissance». Il est «l’âme animale instinctive». Le rêve est alors le lieu où cette «partie» prend directement la parole en une manière d’effraction: elle a «franchi un seuil», le singe est «parvenu à pénétrer la conscience». Peu importe, pour Jung, le sens des paroles de ce singe: «Nous ne savons pas ce que le singe a dit, mais nous comprenons que cette conscience, tout à fait inférieure et appartenant à l’inconscient a franchi le seuil du langage».⁴ L’important est dans la seule prise de parole: «Voilà donc l’âme instinctive qui s’élève au niveau du langage». Jung distingue là ce qu’il appelle une irruption du Réel, entendu comme distinct de la conscience: «L’âme instinctive représente le Réel; c’est pourquoi Cardan rêve d’un singe».

Jung s’attache donc à cette présence du singe, en tant qu’image de l’âme «primitive», fût-ce dans l’interprétation de rêves à la trame complexe, mettant en jeu des figures de morts. Ainsi du rêve qui met en jeu le fantôme d’un protecteur de Cardan, Speciano (rêve 31):

En 1547, le 17 août, je rêvai que Giovanni Battista Speciano, naguère préfet aux crimes capitaux, mais mort alors depuis peu, m’agrippait par la main: pour moi, songeant qu’il était mort, je la retirai immédiatement; je l’interrogeai cependant: «Puisque tu es mort et que je dors, parle moi de la vie dont on jouit là où tu es». Lui, alors: «Il ne reste rien, contrairement à ce que tu crois ». Au moment où, ensuite, il disparaissait, survint un jeune homme maigre, pâle, le visage allongé, avec un long vêtement d’étudiant fourré à l’intérieur et couleur cendre à l’extérieur; je demande alors aussi à ce mort inconnu ce qui m’attendait; il répondit: «Je ne veux pas le dire car tu en serais trop affligé». Moi: «Vais-je mourir?» «Non, répondit-il»⁵. «Quoi alors?» «Tu seras

¹ JUNG, *Interprétation*, p. 54.

² *Ibidem*, p. 69.

³ Lettre à J. Jacobi, 8 août 1946, citée par Deirdre Bair, in *Jung*, Paris, Flammarion, 2007, p. 1215.

⁴ JUNG, *Interprétation*, p. 70.

⁵ Le choix de cette traduction («non, répondit-il» au lieu de «Il ne répondit pas») semble imposé par la réplique suivante. C’est également la solution adoptée par le traducteur alle-

blessé par un mulot ou une mule et, à partir de ce moment-là, tu feras toujours, à ta suffisance, des gains importants et faciles». «De quel nom t'appelle-t-on?» «Gerolamo Frige». ¹

L'étudiant, avec son manteau fourré à l'intérieur, est une image de la bête: «l'habit de fourrure représente une compensation de l'animal»; «dans le rêve qui nous occupe, l'étudiant porte la peau tournée vers lui. Ce serait donc une sorte de loup-garou, une bête secrète, un animal ayant les apparences d'un homme mais qui pourrait aussi se transformer en bête». ² «Cette figure est apparentée à celle du singe. L'inconscient était représenté dans le premier rêve par un singe parlant. Maintenant, la figure se développe. Il porte la fourrure contre sa peau: il s'agit donc d'une sorte de singe-garou, de loup-garou, de singe humanisé. Cette figure rappelle la nature primordiale, animale, de l'inconscient». ³ «Voilà quelle est la signification de cette peau tournée vers l'intérieur: seule l'apparence externe est celle d'un homme, le défunt est en réalité un animal, ou représente cette obscure sphère animale d'où nos ancêtres originels sont issus». Il est «l'âme animale instinctive» qui vaut à l'âme féminine, entre autres choses, son goût pour la fourrure: «l'habit de fourrure représente une compensation de l'animal [...]. C'est pour cette raison que les femmes portent volontiers des fourrures. C'est une compensation. Les femmes prisent extrêmement la psychologie animale et aiment porter sur elles des dépouilles animales, mais», concède Jung, «elles ne sont cependant pas identiques aux animaux. Le port de fourrures est subtilement allusif». Les rejoignent d'ailleurs ici les gladiateurs romains et les sociétés primitives: «À Rome, les gladiateurs se couvraient de peaux de bêtes, représentant ainsi dans une certaine mesure les bêtes elles-mêmes. Le port de peaux de bêtes sauvages dans les danses primitives a souvent une fonction identique. Le sorcier se revêt aussi volontiers de peaux». Après cette approche, par strates successives, de la figure onirique animale, Jung livre donc son sentiment sur le sens déterminant qu'il lui prête: «Le discours de l'animal constitue un motif récurrent, tel le singe parlant, qui est une manifestation intelligente de l'inconscient».

Dans ce rêve, où l'inconscient se manifeste, selon lui, sous la forme d'une figure essentiellement animale, Jung bute cependant sur une image dange-reusement stérile, celle de la mule. Nous ne connaissons pas grand-chose de la psychologie animale, remarque alors Jung. «C'est cette ignorance qui nous permet de supposer que l'animal en sait encore plus que nous, par exemple au sujet de l'avenir», comme le prouverait l'épisode de l'ânesse de

mand (*Traumbuch, Wahrhaftige, unbetrüglige Unterweisung, wie allerhand nächtliche Traüme und Erscheigen ausgelegt werden sollen*, Bâle, 1583, p. 125: «Nein, sprach er»).

¹ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 627.

² JUNG, *Interprétation*, p. 90 et 91.

³ *Ibidem*, p. 91.

Balaam: «L'inconscient présente au rêveur une figure qui le représente. Cardan se blessera en fait lui-même car, ayant condamné son inconscient à être un sort de mulet, il est lui-même devenu un mulet» qui rejette l'inconscient. L'homme «a fait de son inconscient un être stérile qui, comme le mulet, sera soudain susceptible de lui asséner un coup de sabot». Mais le rêve dit qu'il en tirera un grand profit. Donc, «l'inconscient lui portera un coup», ainsi la mimique du coup de pied devient un symbole de la fécondation de la terre, et de la fécondation en général, «le sabot ou le pied se substituant alors au phallus»: «Cela expliquerait aussi pourquoi Cardan doit par la suite être récompensé dans ses travaux, c'est-à-dire devenir fécond en ne se donnant que peu de peine». Entre en jeu ici une figure rhétorique simple, que Cardan avait déjà soulignée: «C'est une figure d'inversion caractéristique. La stérilité engendre donc la fécondité». Preuve suprême: «Le Sauveur est né de la Vierge, et non d'une femme mariée». ¹

Tout en faisant de ces figures animales des manifestations de l'inconscient, Jung leur prête d'ailleurs, comme avant lui Artémidore ou Cardan, une «signification» liée à leurs connotations contemporaines, comme cela apparaît nettement dans deux rêves, dont le «songe d'Héphestion» (rêve 5):

Le 28 janvier, alors que je n'avais pu être coopté par le collège des médecins, et que l'affaire était désormais gâtée, je vis en dormant, à la naissance du jour, Alexandre le Grand qui, lors d'une chasse, voulait, sans armes, tuer un lion; Héphestion l'en empêchait; ils tombèrent enfin d'accord: Alexandre tuerait le lion, mais Héphestion aurait une massue. Arriva aussitôt un lion d'une taille immense, dont Alexandre saisit la gueule et s'efforça de la disloquer en la tordant dans tous les sens; il sembla d'abord y arriver mais peu après, en refermant les mâchoires, le lion lui emprisonna les mains; voyant cela, Héphestion, en abattant la massue sur la tête du lion, parvint à le terrasser d'un seul coup et à libérer Alexandre. Alexandre signifiait qu'il s'agissait de l'affaire qui semblait déjà perdue depuis longtemps, et aussi l'autorité du prince d'Istom ou du sénateur Sfondrati. Quant à Héphestion, j'estime qu'il s'agissait de Luca Della Croce, un médecin ami de Sfondrati. Extraordinaire aussi, l'origine d'un pareil songe, chez moi qui n'avais jamais vu auparavant d'image d'Alexandre ou d'Héphestion. Ce songe ne me fut pas d'une médiocre utilité dans la conquête de la victoire, en cette affaire que j'avais crue perdue. ²

Jung se borne à rapporter la partie narrative du rêve (c'est-à-dire jusqu'à l'évocation du geste salvateur d'Héphestion, l'ami d'Alexandre), avant d'exposer les connotations qui accompagnent le lion depuis l'antiquité: «Quand il menace, quand il est furieux, il provoque de la crainte et annonce une maladie (on peut assimiler la maladie à un fauve) et des menaces», remarquait déjà Artémidore. C'est, pour Jung, «un animal fier orgueilleux, avide de pouvoir, dont le rugissement retentit sur toute la surface de la terre». ³ Il

¹ *Ibidem*, p. 90-95.

² CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 605.

³ JUNG, *Interprétation*, p. 124.

est la «bête sauvage qui réside en nous». Le lion, dans ce rêve, prend alors une double identité: il est Alexandre («Car le lion, c'est lui...»), et en même temps, il «représente un état qui doit être surmonté, une chose dangereuse». De là la nécessité de l'affrontement, mais, comme «il n'est pas toujours aisé d'entrer en lutte contre soi-même, le héros prend une contre-assurance... l'ami». Et Jung, suivant alors les Pères de l'Église, va plus loin dans la symbolique: «Le lion symbolise le Diable». Ici, c'est un Diable personnel: «En l'emportant sur le lion, Cardan a donc vaincu son diable intime, son diable avide de puissance».¹ Jung rebondit alors sur ce qui est pour lui le «rêve des loups» (rêve 42):

Le 17 février de l'année 1539, je rêvai que je me trouvais à la Cour pontificale: il y avait là deux chiens-loups, dont le plus petit vint à moi alors que j'étais sans armes; je lui saisis la gueule et l'écartai: lassé, il s'en alla. Quant au plus grand, qui m'attaqua après l'autre, je l'égorgeai avec une petite épée, que je portais en rêve. Cela signifiait, en fait de loups, que je l'emporterais cette même année sur deux adversaires: l'un, le plus âgé, je l'écarterais par la force; l'autre, le médecin Bernabone della Croce; harcelé par les prières de ses amis, je le rendrais inoffensif; les choses se produisirent exactement ainsi.²

C'est pour donner, cette fois, du combat contre le loup une interprétation socialisante, en même temps que psychologisante, qui en fait l'image de l'*avaritia* de Cardan puisque sa «grande ambition», son «loup intime», est de se faire admettre à la cour pontificale. «Le loup, représentant l'ambition de Cardan, est un symbole plus sauvage que le lion. Et Cardan parvient à le tuer. Il en est devenu capable».³ Tuant le loup (qui est en lui), Cardan réussit donc à se dépasser. Le problème, ici, étant que là où Jung imagine des fauves («zwei Wölfe»), Cardan ne voit que des *lupi domestici*, c'est-à-dire des «chiens-loups» aux connotations bien différentes.

2. Si l'animal incarne donc, selon Jung, un inconscient ou des pensées cachées, le rapport de la conscience à l'inconscient se manifeste aussi à travers les nombreux rêves où les morts surgissent dans le monde onirique des vivants: «Ces défunts se font les messagers de l'inconscient ignoré de Cardan, et ils ont pour fonction de se faire reconnaître par lui et de lui dire: "Nous sommes là. Nous t'apportons quelque chose. Nous te rappelons notre présence"»⁴. Ainsi le rêve 4, «rêve du défunt Prospero Marinone»:

En 1537, le 2 octobre, à la deuxième heure avant le lever du soleil, je vis Prospero Marinone avec qui j'avais été particulièrement lié d'amitié et qui était mort l'année d'avant, tout joyeux, et en manteau pourpre. Comme il s'approchait et voulait m'embrasser, je lui demandai s'il savait qu'il était mort; quand il eut dit que oui, j'acceptai son baiser, et il m'embrassa ainsi sur la bouche. Je lui demandai s'il se rappelait qui il

¹ *Ibidem*, p. 125.

² CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 643.

³ JUNG, *Interprétation*, p. 126.

⁴ *Ibidem*, p. 90.

était. Il dit qu'il se le rappelait. «Y a-t-il de la douleur dans la mort?» dis-je; «Jusqu'à ce qu'elle soit terminée, on ne meurt pas encore», répondit-il; et je compris <qu'il disait> cela à propos des tourments de l'âme. «De quelle nature est-elle?» «Comme dans une fièvre aiguë». «Voudrait-il être vivant?», dis-je. «Pas du tout». «La mort est donc parfaitement semblable au sommeil?» «Non», dit-il. Il me quitta alors que je m'efforçais d'en apprendre plus et que je voulais l'interroger encore, et me laissa à ma tristesse. Prospero Marinoni signifiait la ville de Pavie car il en était citoyen. Le mort, le changement de vie; l'ami et le baiser, l'honneur, l'utilité, ainsi que cette charge de lecteur que j'obtins sept années plus tard. Les questions faisaient voir mes préoccupations au sujet de l'abandon de ma charge. Qu'il fût parti contre ma volonté, que j'en serais privé un jour.¹

Jung se borne à une paraphrase de Cardan: «l'amitié et l'affection que le défunt lui témoigne constituent pour lui la promesse d'honneurs à venir», précisant simplement qu'ici «un défunt prend la place du singe», avant de reporter son attention sur le rêve de Speciano (voir *supra*, rêve 31), où tout, selon lui, tourne autour de l'énigmatique expression latine: «*nihil superest, cuius oppositum tu credis*», expression par laquelle le mort répond à l'injonction de Cardan: «*dic mihi aliquid de ea vita, qua ubi es fruuntur*» («parle-moi de la vie dont on jouit là où tu es»).² Jung traduit ainsi la réponse: «Il ne reste rien dont tu crois le contraire» («*Nichts ist übrig, dessen Gegenteil du glaubst*»).³ Ce qui, pour lui, signifie: «Premièrement: il croit quelque chose avec sa conscience. Et cette croyance s'oppose à quelque chose dont il ne reste rien», *oppositum* se rapportant au *nihil superest*, c'est-à-dire qu'«il croit en conscience le contraire de ce qui pourrait probablement demeurer dans l'inconscient ou dans l'au-delà». «Voici la situation: il existe un X, en opposition avec ce dont il ne reste rien. Donc, il n'y a rien dans l'inconscient, et il n'existe plus rien dont tu crois le contraire». Mais, le contraire de ce qui n'est rien est quelque chose, donc «Cardan croit en quelque chose qui ne s'oppose pas à ce qui réside dans l'inconscient, car il n'existe rien de semblable dans l'inconscient». «Le sens véritable de ce paradoxe est que la conviction consciente de Cardan ne se trouve pas en contradiction avec l'inconscient»,⁴ et le questionnement présent n'a pas obligatoirement de rapport avec l'au-delà. L'important, ici, est l'angoisse de Cardan, sur le sujet de la mort, angoisse que Jung est contraint de reconnaître «pour pouvoir interpréter ce rêve». «Et l'inconscient lui assure que sa pensée sur ce sujet est fondée. C'est ainsi qu'il convient de l'interpréter». Problème de traduction, encore une fois, ici: le terme d'*oppositum* est bien connu, dans le vocabulaire de la logique ou de la rhétorique du temps, et signifie seulement «le contraire», ce qui amène à comprendre ainsi la réponse du mort: «Il ne reste rien, contrairement à ce que tu crois».

¹ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 605.

² CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 627.

³ JUNG, *Interprétation*, p. 55.

⁴ *Ibidem*, p. 56 et 57.

Dans le «second rêve de Marinone» (rêve 12), Jung voit, avec le retour du mort, une nouvelle offensive de l'inconscient:

J'ajouterai un autre rêve étonnant, que je n'ai pas compris avant d'écrire ces lignes, où était signifié tout ce qui m'est arrivé, si j'avais pu le comprendre, et ce sera un très clair exemple de rêve spéculaire, genre qui, comme je l'ai expliqué plus haut,¹ dépasse tous les autres, pour sa singularité et sa subtilité d'interprétation. Mais il faut d'abord savoir dans quel état se trouvaient mes affaires, lorsque j'eus ce songe; autrement, je ne pourrai en expliquer commodément l'interprétation. C'était en l'année 1544 du Salut, à l'aube du 8 janvier (j'avais alors trois fils, l'aîné était dans sa dixième année, et le plus jeune était né l'année où, à Milan, je m'étais mis pour la première fois à enseigner la médecine), je vis en dormant Prospero Marinoni, que j'ai mentionné plus haut, et, bien que je n'ignorasse pas qu'il était mort, je lui demandai de me toucher la main, ajoutant «bien que tu sois mort»; à ces mots, il me tourna le dos; comme je n'en insistais pas moins, il me toucha la main, s'arrêta, et partit. Le suivit alors mon fils aîné, malgré mes protestations, et, comme il ne s'arrêtait pas, je le suivis, avec plusieurs personnes, et le retrouvai sain et sauf dans le vestibule d'une maison solitaire, mais non pas Prospero. J'eus aussitôt l'impression d'être réveillé par un objet indéterminé qui se trouvait près de mon oreiller. Je m'imaginai être éveillé, tenir ce que j'avais vu pour des visions de songe et me réjouir de ce que ni pour moi ni pour mon fils, la vision d'un mort ne constituât la menace d'un mal quelconque. Et en levant la tête, j'eus l'impression qu'une lumière, entrée par la fenêtre, m'incitait à me lever pour aller faire mes cours. Je me hâtai alors, pour chasser la terreur que m'avait causée l'objet qui semblait être près de ma tête. Cependant que je m'applique à examiner une autre fenêtre, pour savoir si la lumière ne pénétrait pas par là, je vois la porte ouverte; j'eus l'impression, sous le coup de l'étonnement et de la terreur, de m'emparer d'un bâton et d'y aller, et voici que j'aperçois la mort debout dans l'encadrement même de cette porte; pensant aussitôt que c'était là un signe funeste, à moins que je ne chasse la mort avec ce bâton, je me mets en devoir de la frapper; mais celle-ci, alors que je la poursuivais dans sa fuite, sembla se réfugier dans une autre maison, et aller se cacher dans un égout; je pensai que cela ne signifiait plus un danger pour moi, mais que gisait en ce lieu un cadavre, et je réfléchis alors au moyen de l'extraire de là. J'eus alors l'impression de m'éveiller une seconde fois, alors qu'en réalité je dormais comme avant. Rien n'était resté du rêve précédent, si ce n'est que je pensais, une fois avoir vu cela, que le songe signifiait que gisait dans l'égout un cadavre; et je me mis encore en devoir de me lever. Mais voilà que je vois un chien noir, avec de longs poils, sous le lit, et qui, en jouant, m'avait enlevé mes bottes. Je me dis alors: «Qui a enfermé ici ce chien domestique? car, hier, je n'avais aucun chien; et cela a été une bonne chose que je ne me sois pas éveillé avant le jour car à entendre ce tumulte, sans rien voir, j'aurais été effrayé». Tout à ces pensées, je me réveillai alors réellement.²

Là s'arrête également la traduction de Jung. Il fait donc l'économie de l'interprétation de Cardan, pour qui Prospero Marinone représente l'Académie de Pavie, et la trame ses relations, ainsi que celles de son fils, avec cette Académie. Ce retour du défunt Marinone, c'est, pour Jung, celui de l'incons-

¹ L. II, ch. 10.

² CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 611.

cient qui «se voit contraint de se personnifier une nouvelle fois, d'envoyer encore ses *angeloï* ou messagers». Ce rêve fait en effet écho au premier: «comme l'inconscient n'a jusqu'alors pu parvenir à le toucher, le défunt doit réapparaître». ¹ Le fils apparaît alors: il est l'«être futur» de Cardan; il suit le mort, que Jung appelle «l'esprit», et le père, du coup, «a peur de cette avancée vers la mort pour lui-même». ² Quant à l'intrusion de la lumière venue de l'extérieur (cet «extérieur», c'est «les autres» ou peut-être aussi «l'inconscient») elle signifie «la mort des idées vivantes», synonyme de perte de foi ou de convictions: elle provoque chez Cardan un «pressentiment funèbre» puisqu'après une telle perte «nous éprouvons le sentiment qu'il ne nous reste plus qu'à mourir». D'ailleurs «la présence de la Mort à sa porte l'oblige à se mesurer à elle, à affronter l'idée de sa propre mort». Il la pourchasse et, ce faisant, découvre un cadavre dans l'égout où elle est allée se cacher. Ce cadavre, selon une remarque d'un «auditeur» que Jung reprend à son compte, représente «ce qui est mort en lui alors même qu'il n'a pas encore accepté l'idée de la mort». La découverte signifie un refus: «refuser la mort réelle signifie une mort symbolique. Et voilà ce cadavre gisant dans le cloaque». Puis le chien, sous le lit. Il représente «la Mort et le Diable. La Mort se présente maintenant sous la forme d'un animal, un chien noir». «Cet animal est également issu du cloaque», extrapole alors Jung, «il est issu de Cardan, et il se trouve sous son lit, c'est-à-dire à un niveau inférieur. C'est une référence à son corps, qui se manifeste de façon comique: le chien a déchiré son pantalon». L'élément comique viendrait donc de la perte de dignité que subit ainsi Cardan: «...on coupe les boutons aux pantalons des prisonniers, qui se retrouvent ainsi lamentablement dénudés et à qui il devient impossible de se présenter dignement au regard des autres. Et voilà que cela arrive à Cardan, un médecin de la ville!» Il est encore une fois difficile de suivre à la lettre ce dernier développement: Cardan écrit seulement: «qui ludens mihi caligas eripuerat» («et qui, par jeu, m'avait enlevé mes bottes», et non «mon pantalon»). Toujours est-il qu'avec cet épisode du chien, Cardan, selon un «auditeur» du Séminaire «ne peut plus aller nulle part», ce que confirme Jung: «Cardan trouve donc le chien, tout doit recommencer depuis le début, et c'est là que s'achève cette série onirique». ³ Complètent alors cette «série», aux yeux de Jung, les rêves concernant des étoiles, leur agencement et/ou leur chute. Avec, pour transition, l'ultime apparition d'une figure spectrale, dans le «rêve de la mère défunte» (rêve 38 de Cardan):

En l'an 1538, avant le printemps, je vis ma mère installée au pied de mon lit et assise sur le bois même de ce lit de telle façon qu'elle paraissait le dominer de toute sa hauteur; elle était vêtue d'une tunique longue, serrée, de couleur pourpre, qui lui

¹ JUNG, *Interprétation*, p. 135.

² *Ibidem*, p. 137.

³ JUNG, *Interprétation*, p. 143 et 144.

était habituelle lorsqu'elle vaquait aux travaux domestiques, et elle avait les yeux particulièrement brillants. Elle me convia à l'accompagner. Moi: «Pourquoi donc? N'es-tu pas morte?» Elle répondit: «Sans doute», «Pourquoi veux-tu alors que je t'accompagne, puisque je ne pourrais le faire autrement qu'en mourant?» Elle: «Ce sera mieux pour toi, et tu vivras plus paisiblement». Comme je m'obstinais à refuser et qu'elle insistait encore et encore, et de plus en plus vivement, je la vis enfin partir en colère. Rêve bien remarquable, puisqu'il m'annonçait le premier danger pour ma vie, lequel m'advint évidemment peu après, l'été suivant: accablé neuf jours entiers d'une continuelle palpitation cardiaque, je n'en fus enfin libéré, presque contre tout espoir, qu'en vomissant soit de la bile verte, soit un poison quelconque que j'avais absorbé.¹

Jung retient la seule première partie (jusqu'à «en colère») du récit de Cardan. C'est à un «auditeur» qu'il revient de définir le sens de la «figure maternelle»: la mère représenterait ainsi «la globalité de l'inconscient». Jung interroge alors son auditoire sur le sens de la «couleur pourpre» du vêtement, pour établir qu'il s'agit de celle du sang, or, dit-il «le sang est l'âme». ² «La figure maternelle dans le rêve de Cardan représente donc la vie inconsciente, le terreau maternel, le terreau du sang, la substance de l'âme dont la conscience est issue. Elle est l'*anima* originelle, et l'*anima* souhaite voir Cardan la rejoindre, mais de l'autre côté de la barrière, dans le pays des morts. Cardan doit donc mourir pour retrouver son *anima*, après quoi tout ira mieux pour lui». ³ Si elle part en colère, c'est que Cardan n'a pas adopté une «attitude philosophique», en refusant la «compensation» d'une «vie extérieure trop riche» par la synthèse, l'union qui aurait résulté de son mouvement (la conscience) vers l'inconscient (la mère).

3. Après le registre animal et l'irruption des défunts, Jung envisage donc le troisième pan de cette série onirique qu'il pense «authentique», celui qui concerne les étoiles, à travers leur disposition et leurs mouvements, et où se manifeste également la relation difficile entre la conscience et cet «inconscient» dont la Renaissance, évidemment, n'a pas l'intuition. Du rêve 6 de Cardan: «ma vision du 5 mars 1538, lorsque je vis en dormant une étoile ardente tomber du ciel dans ma cour, pour s'éteindre aussitôt. Cela désignait la faveur du prince, mais qui devait durer fort peu: il arriva qu'au mois de septembre, je me liai d'amitié avec le prince d'Istom, mais cette amitié s'éteignit peu après, comme le faisait voir le songe. Tout en rêvant, je <me> disais que ce songe m'annonçait un danger de mort: cette amitié ainsi évanouie, je perdis beaucoup de mon autorité», ⁴ il ne retient ainsi qu'un bref passage (avec une erreur, non significative, sur la date): «En l'an 1538, le 5 mai, je vis en songe une étoile filante tomber dans ma cour. Mais elle s'étei-

¹ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 635-637.

³ *Ibidem*, p. 99.

² JUNG, *Interprétation*, p. 98.

⁴ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 607.

gnit tout de suite». ¹ Ce rêve a eu lieu à la même époque que le précédent. Il faut donc chercher le *missing link* entre les deux. «Tout tourne autour de la naissance» puisque l'étoile filante signifie la naissance d'une âme, comme la figure maternelle «appelle aussi naturellement l'idée de la naissance». Or la mère est aussi la personnification du sang, de l'âme. Le rêve signifie donc: «je suis moi-même une étoile tombée du ciel, de l'éternité dans le temps». Mais Cardan refuse de rejoindre sa mère dans l'éternité. Donc le rêve dit «tu dois te souvenir que tu es une étoile tombée dans le domaine temporel». Synthétiquement, ces rêves enchâssés font une image nouvelle: «le symbole maternel désigne ici le moment de la renaissance, sous la forme d'une étoile». ² Du rêve 8 Jung ne retient pas l'explication de Cardan:

En 1540, le 10 février, je pensais que je me trouvais dans mon lit, et qu'au-dessus brillait un soleil entièrement noir, avec des rayons certes éclatants mais plus noirs que de l'encre d'écriture. Il me semblait en outre que ce jour était le sixième du prochain mois d'avril, où le soleil devait réellement subir une éclipse; je voyais aussi des étoiles, comme étincelantes dans la nuit, et qui me plongeaient dans une grande admiration. À mon réveil, je compris qu'il s'agissait pour moi d'un rêve funeste, mais je ne pouvais interpréter ce qu'il annonçait, car je n'avais pas encore fait assez de progrès et les Destins ne le permettaient pas. Le soleil subissant une éclipse signifiait la mort de mon fils déjà admis au collège, et cela ne pouvait donc se produire que bien des années plus tard, lui dont l'éclipse – c'est-à-dire la mort –, permettrait aux étoiles – c'est-à-dire aux médecins communs qui, autrement, étaient voués à l'obscurité – de se faire remarquer et de gagner un peu de renommée; que je me représente cela un 6 avril, signifiait ce véritable meurtre, et non une mort, un départ ou un exil. ³

avançant même qu'il «interprète ce rêve comme présageant une éclipse de soleil» ⁴, affirmation étrange puisque l'éclipse permet uniquement à Cardan de préciser quelle lui semblait être, en rêve, la date de la vision. Et il omet aussi de citer la dernière partie de cette vision, celle d'«étoiles étincelantes» qui le «plongeait dans une grande admiration», bien que ces étoiles apparaissent dans la dernière partie de sa propre explication. Jung exalte d'abord l'aventure spirituelle de Cardan, telle que, selon lui, les rêves permettent de la percevoir:

L'inconscient a pénétré la conscience qui, avant cela, était aussi lumineuse que le soleil. Cardan joue maintenant le rôle du héros, il est appelé au même grand destin d'Alexandre. En ayant vaincu le lion, il s'est vaincu lui-même, et voilà que la lumière du jour devient noire». Puis il magnifie la dernière vision: «le monde extérieur se dissout en de noires émanations, devient invisible et disparaît. C'est l'aube d'une ère apocalyptique,

et conclut sur un retour à l'inconscient: «Cardan voit en songe notre monde

¹ JUNG, *Interprétation*, p. 100.

² *Ibidem*, p. 101 et 103.

³ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 607.

⁴ JUNG, *Interprétation*, p. 127.

devenir sombre et noir. C'est la manifestation de contenus inconscients, qui prennent vie de façon inquiétante».¹

Et Jung revient immédiatement après sur ce rêve, au moment d'interpréter le «second rêve de Marinone», parlant de cette vision comme de celle «du soleil noir rayonnant, c'est-à-dire à caractère positif puisque lumineux». «Le soleil noir», continue-t-il, «c'est une conscience noire, c'est-à-dire le contraire de la conscience. Cela ressemble à la conscience, mais sous un aspect noir et sombre. [...] Ce soleil noir, à caractère positif, vient donc remplacer son contraire, la conscience, dont l'action est tout aussi positive. Cela signifie que, de la même façon que la conscience a guidé Cardan jusqu'ici (cet homme ne possède vraiment aucune notion de l'inconscient!), il doit maintenant se laisser guider par son opposé». Ce soleil noir est alors «l'ombre du soleil, de la conscience. Le soleil ne symbolise pas la conscience de Cardan mais la *conscience humaine*».² Le soleil, dans cette vision, est donc remplacé par son principe opposé, et Cardan, selon Jung, est incapable de comprendre en quoi consiste la fracture: «Si Cardan avait bien voulu interpréter son rêve, s'il s'était dit: "Me voilà avec ma conscience, et voilà que quelqu'un d'autre surgit en moi et me tient un autre langage. Comment parvenir jusqu'à ce frère obscur?", il lui aurait ensuite fallu se résoudre à opérer une scission dans sa propre personnalité». Notre époque se prête, explique Jung, à ce genre de démarche intellectuelle mais «nous ne trouvons pas la moindre trace d'une telle attitude chez Cardan». Pire encore: «il ne connaît pas la signification réelle de son rêve et ne se soucierait pas de la connaître» car à son époque, «la question de l'inconscient ne se pose même pas». Au siècle de Cardan, le monde est encore à découvrir, ce qui n'est pas le cas du nôtre où tout est connu et où il ne se passe plus rien: «notre esprit pionnier doit maintenant se tourner vers de nouveaux territoires, dont celui de l'inconscient [...], contrée nouvelle sur laquelle il nous est encore possible d'exercer notre esprit de découverte».³

Suit alors un autre rêve «astronomique». La vision de Cardan (rêve 7) s'y répartit en deux tableaux:

La même année, je vis, le 15 novembre, le ciel étoilé, mais il me semblait qu'il manquait Mercure; je le vis peu après, brillant d'un vif éclat, au milieu de beaucoup d'autres étoiles, beaucoup plus grosses mais disposées sans ordre. Je vis ensuite, à gauche, à peu près quinze étoiles (certainement pas moins) qui se touchaient pour faire pratiquement une ligne; il y avait aussi là des étoiles éclatantes qui faisaient comme l'image d'une belle rose, et dont le spectacle me plaisait. J'entendis aussi une voix qui me disait: Attends la conjonction de la lune et de Mercure.⁴

¹ *Ibidem*, p. 128-129.

² *Ibidem*, p. 131 et 132.

³ *Ibidem*, p. 133 et 134.

⁴ CARDANO, *Somni. Syn.*, p. 607.

Jung reproduit assez fidèlement la première partie du texte de Cardan.¹ Il omet certes l'explication cardanienne de ce rêve («Le ciel, c'était le collège des médecins...») mais il opère une véritable (re)construction de l'image stellaire suggérée par le texte, reprenant même les termes latins, puisqu'il s'étonne de lire, à propos de la Lune et de Mercure, le terme de *congressus*, qui signifie «coït» (*congressus feminae*) au lieu de *coniunctio*, plus approprié, selon lui. Jung installe en effet ici cette mise en tension des contraires qu'est la *coniunctio*, si récurrente dans sa «psychologie», jusqu'à occuper une place centrale dans son oeuvre maîtresse, à forte connotation alchimique, le *Mysterium Coniunctionis* (élaboré de 1941 à 1954). La tension est ici entre les images stellaires et ce qu'elles représentent. Les quinze étoiles de gauche font une «demi-Lune», et non une ligne, comme le voudrait le texte latin. La «masse étoilée» de droite vaut pour la conscience, et le côté gauche, pour «la superstition, l'inconscient, la part féminine de l'être». Selon Jung, «Cardan voit Mercure», ce qui est indéniable, «mais se situe lui-même dans le chaos» sans que l'on puisse déterminer ce qui le conduit à pareille conclusion, d'autant qu'il indique aussitôt après que Cardan «s'identifie à Mercure, c'est-à-dire au *Nous*». Mercure, explique en effet longuement Jung, est souvent identifié au *pneuma*; «son agilité et sa célérité le font identifier au *Nous*, ou la *mens*, ou *mind*». Dans l'Antiquité tardive, au temps de l'hellénisme syncretique, il est «le dieu de l'illumination par excellence, le guide rayonnant des âmes. L'alchimie en fait le symbole de l'esprit divin enfoui dans l'obscurité de la matière». Jung reconnaît d'ailleurs le goût de Cardan (qu'il partage) pour l'alchimie et ne doute pas que «ces représentations oniriques évoquent bien, chez [lui], le problème alchimique». Il revient alors sur le rêve de la «chute de l'étoile» pour enrichir encore sa signification. Selon lui, ce rêve a valeur de présage: «Cardan est, dans une certaine mesure, distingué par les dieux»;² idée que Jung justifie en invoquant l'étoile de Bethléem et l'assimilation, par Dante, des saints et des grands hommes à des constellations célestes: «en rapport immédiat avec les étoiles divines, il est lui-même une étoile sans le savoir, ou même il est *devenu* une étoile». Le rêve de Mercure constitue donc la suite du rêve de l'étoile. Mais on arrive là à un paradoxe: «la conscience se situe sur la droite, comme Mercure» mais c'est à gauche que l'on trouve «une rangée d'étoiles, ainsi qu'un groupe d'étoiles offrant l'apparence d'une rose céleste» (Jung traduit «*stellæ pellucidæ, quæ imaginem pulchræ rosæ effingebant*» par «zu jener rosenförmigen Anordnung der Sterne»), alors qu'à droite, elles forment une «masse confuse». De là, donc, le paradoxe: «c'est une disposition fort singulière, car c'est plutôt dans la sphère de la conscience, située à droite, que l'on se serait attendu à

¹ JUNG, *Interprétation*, p. 104.

² *Ibidem*, p. 107.

rencontrer l'ordre, et le désordre dans la sphère inconsciente». «Le nombre quinze», continue Jung, «symbolise la justice, et la rose la totalité réalisée». Jung insiste alors sur la forte puissance symbolique de cette rose qui, sous la forme du *mandala*, représente l'ordre du monde; elle est, en astrologie, la *metholesia*, c'est-à-dire «l'ordre harmonique». Et on peut trouver en son centre le *Rex Gloriarum*, la «manifestation cosmique du Souverain universel qu'est le Christ». Conclusion de Jung: dans le rêve, «l'ordre se situe à gauche, et le désordre à droite», côté, pourtant, de la conscience. En réalité, à travers ce rêve, c'est l'inconscient qui parle: il «exprime l'opinion que ce que la conscience de Cardan prend pour l'ordre n'en est pas un, tandis que l'inconscient, lui, serait vraiment ordonné». ¹ Ce rêve exprime donc un conflit entre l'inconscient et la conscience.

L'explication, selon Jung, est donc bien dans l'identification de Cardan à la figure divine: «Cardan est lui-même Mercure», dans la mesure où il représente «tout simplement l'intellect, c'est-à-dire un instrument que Cardan maîtrise parfaitement». Vu le contexte désordonné où il se trouve, «l'inconscient s'en fait même une bien piètre opinion» alors que, de l'autre côté, tout semble «tiré au cordeau». Les *stellae pellucidae* («étoiles éclatantes») deviennent alors, dans le texte de Jung, des *gemmae*, des «pierres précieuses», qui «y forment la figure d'une rose», signe d'un particulier «ordonnement de la pensée». ² Cardan, reprend encore Jung, «s'identifie à Mercure, situé à droite», côté de la conscience. Ce qui, selon lui, suffit à caractériser l'époque, celle de la Renaissance, marquée par une «grande *hybris* de la conscience», avec «le retrait des dieux chrétiens», la Réforme, les «grands voyages de la découverte du monde». Quant à la présence 'significative' de la rose, elle renvoie, «sous la forme d'un *mandala*», au cercle, symbole de l'idée de totalité, comme la sphère, forme de l'étoile qui, dans l'autre rêve, «tombe dans la cour de Cardan», ce qui permet de situer cette étoile «dans l'inconscient, avec les quinze étoiles et la Lune». Tout cela aboutit au *congressus* entre Mercure et Lune, dont Jung, en travestissant deux termes (*Solis* et *congressus*) parvient à faire une *coniunctio solis et lunae*, où la Lune, chargée d'une plurisémie allégorique, symbolise «le Féminin, l'obscurité, la nuit», l'*anima* de l'homme, et finalement son inconscient, alors que «le Soleil représente la conscience masculine». La *coniunctio* aidant, «la conscience masculine, mercurienne, s'unira à l'inconscient lunaire, et Mercure, selon l'ordre cosmique de l'inconscient, participera alors au symbole de la rose». ³ *Coniunctio* déterminante pour la conscience puisque c'est «l'arrivée de Mercure qui la fait naître». Jung d'ailleurs ne parle plus dorénavant que de *coniunctio*. Elle agit, reprend-il, «de façon à faire pénétrer la conscience dans l'inconscient». Le problème étant de savoir de quoi l'inconscient va remplir

¹ *Ibidem*, p. 108 et 109.

² *Ibidem*, p. 111.

³ *Ibidem*, p. 113-114.

la conscience. Conclusion générale du rêve (la «grande découverte»): «l'ordre se situe [maintenant] dans l'inconscient et non dans la conscience». Lors des époques de théocratie, «il régnait un sentiment d'ordre qui ne laissait aucune place au doute», et l'ordre résidait dans la conscience. Aujourd'hui, «la pensée rationnelle, en dépréciant l'inconscient, a détruit les ordres anciens, et nous nous trouvons maintenant tout à fait désorientés.» De là la nécessité de la psychologie «pour parvenir à ériger un nouvel ordre, car le principe de l'ordre a quitté nos consciences».¹

Jung a donc le clair sentiment que les rêves qu'il a choisis, «sélectionnés», font un cycle, une construction: «elle avait débuté avec l'histoire du singe parlant, qui indiquait que l'inconscient prenait la parole. Venaient ensuite les songes avec les esprits. Puis le rêve avec la mère, qui propose à Cardan de l'accompagner dans l'au-delà et dont la vision le touche particulièrement, car la mère signifie toujours l'origine, la naissance et la renaissance. Puis c'est la chute de l'étoile. Puis la rose apparaissant au sein de l'inconscient, représentant la *coniunctio* de la Lune et de Mercure. Puis encore l'apparition d'une grande personnalité, d'une personnalité héroïque, la personnalité *mana* d'Alexandre, suivie de l'apparition du soleil noir. Et Cardan s'arrête là, car la situation s'assombrit et qu'il s'enfonce de plus en plus dans l'obscurité».² Jung estime («avec réserves») que cette construction équivaut à une «série [onirique] authentique», de celles qui donnent le sentiment d'un processus circulaire «s'achevant toujours sur lui-même, dès lors qu'il n'est pas interrompu par une incursion de la conscience». Ce qui met en évidence un processus psychologique déterminant: «...nous nous efforçons toujours de nous immiscer dans l'inconscient au moyen de la conscience, afin d'en révéler une partie qui rendra le sujet conscient du problème, au lieu que ce processus inconscient demeure un simple processus naturel. Cette pénétration de l'inconscient par la conscience permet au sujet de tirer profit de ces processus au lieu d'en rester le prisonnier».³

4. Mais Jung, en dépit de cette impression de complétude, prolonge sa réflexion avec deux rêves «subsidiaries». D'abord, le «rêve de la femme à la dot» (rêve 33 de Cardan):

En 1558, le 7 janvier, j'eus l'impression, à l'aube, de me trouver devant la porte Ticini et d'y entendre un homme dire à un autre: «Épouserai-tu une femme avec 6000 livres?»; je crus que cela avait été dit afin que je l'entende, et pour se moquer de moi, car mon fils -aujourd'hui heureux- avait épousé récemment une fille sans dot, mais l'homme répondit que non. J'eus l'impression de souhaiter aussitôt que cela fût un songe, comme c'était le cas, et que ce songe se changeât en un autre, ce qui se produisit. J'eus donc aussitôt le sentiment de monter, une heure et demie durant, en compagnie d'un jeune serviteur et d'une mule, par une voie large et pentue, jusqu'en une

¹ *Ibidem*, p. 115 et 116.

² *Ibidem*, p. 144.

³ JUNG, *Interprétation*, p. 145.

ville magnifique inconnue de moi, mais où se trouvaient de nombreux palais. Quand je m'enquis de son nom, une femme me répondit «Bacheta». Je m'étonnai qu'elle parlât italien mais que je n'eusse jamais entendu ailleurs ce nom (alors que, de toute évidence, il s'agissait d'une ville splendide). Cette femme ajouta également qu'il n'y avait que 5 palais dans la ville, alors que je soutenais en avoir vu beaucoup plus: il y en avait plus de 20, en effet, et il en était surtout un d'une extrême beauté et couvert d'or. Le jeune serviteur me donna alors l'impression de s'être échappé avec la mule et bien que, pour moi, il eût emmené la mule, il n'en répondit pas moins quand je l'appelai, mais je ne pouvais voir où il était, à cause d'un bâtiment entre nous deux. J'eus alors l'impression de me réveiller, de raconter mon rêve à un homme de connaissance, mais qui m'était visiblement inconnu pendant mon sommeil, et de m'interroger devant lui avec étonnement sur la nature et le nom de cette cité: «C'est Naples», dit-il. «Quel rapport», repris-je, «entre Bacheta et Naples?» «Cela», dit-il, «je te le laisse à interpréter». Je me réveillai aussitôt, rempli de plus d'étonnement que jamais, à aucun moment, devant n'importe quelle vision.¹

Jung, qui interrompt sa traduction après «je me réveillai aussitôt», résume d'abord l'interprétation de Cardan: le rêve lui annoncerait une vie difficile; les palais, ce seraient les livres à publier; la femme signifierait le pouvoir, le garçon, la volonté chancelante de Cardan; quant à «Bacheta» («la verge»), elle annoncerait des coups à recevoir.²

Ce rêve, convient Jung, est difficile à interpréter en raison de sa «composition défailante», car il est fait de strates, c'est-à-dire d'une succession compliquée d'états de conscience. Ce n'est pas un «rêve correct» en raison «du hiatus entre la première et la seconde partie du rêve» et des perturbations qui masquent «la véritable forme du problème».³ Jung ne s'avancera donc pas trop avant dans son interprétation, «par trop complexe». Il paraphrase ensuite la trame du rêve: Cardan, dit-il, fait voir ici qu'il se préoccupe de deux choses: son fils et l'argent. La question «Prendrais-tu pour épouse une femme qui possède 6000 livres?» présente donc l'allure d'une plaisanterie dirigée contre son fils, Cardan se montrant très affecté par le mariage de ce fils avec une fille pauvre. Mais la question est posée à quelqu'un d'autre, qui y répond négativement. Il y a donc un doute chez Cardan qui, en plein rêve, se prend à souhaiter être en train de rêver: ce phénomène se produit quand un affect surgit dans le rêve ou quand le rêve met l'accent sur un problème «tout à fait conscient», ce qui provoque d'ailleurs le réveil. En fait, cette question trop évidente doit avoir un sens caché. Sous la forme de cette femme qu'on est susceptible d'épouser, apparaîtrait en fait l'*anima*, la part féminine qui existe, selon Jung, en chaque homme (l'*anima* prend ainsi, pour Dante l'apparence de Béatrice, remarque-t-il) et qui exprime en quelque sorte son désir, «ce qui reste incompréhensible aux femmes» puis-

¹ CARDANO, *Somn. Syn.*, p. 629-631.

² JUNG, *Interprétation*, p. 145-146.

³ *Ibidem*, p. 147.

que l'*animus* de la femme (sa part masculine, «rationnelle») est, quant à lui, un «système de compréhension». Ici, dans le cas de Cardan, «un homme qui aime une femme pour sa dot et pour ce que sa dot est en mesure de lui procurer repousse l'Eros pour se soumettre à la volonté de puissance». De là l'ambiguïté de la position de Cardan: «l'histoire de son fils [lui] pose un problème. Une partie de lui l'approuve alors qu'une autre le désapprouve». Jung élargit alors la problématique. Pour lui, ce qui est en jeu ici, c'est la question globale de notre relation à l'âme: «Nous possédons un trésor intime que, devenus superficiels, nous ne nous montrons plus capables d'apprécier. La splendeur de ce trésor nous échappe, car nous ne pensons qu'à l'utiliser en vue de "quelque chose" au lieu d'en faire un usage intime». Cardan se réveille parce qu'il «lui est pénible d'évoquer ce problème posant, bien que nul ne le sache, la question du destin». «Or rien n'est simple pour celui qui estime l'âme à sa propre valeur [...] car il refuse de pactiser avec ses propres désirs, avec les désirs qui nous sont communs à tous et que les 6000 livres représentent ici».¹

Cardan doit maintenant affronter une pénible ascension, avec pour guide, poursuit Jung, une mule qui le conduit sur des chemins escarpés. Dans le système symbolique de Jung, cette «mule représenterait donc l'inconscient instinctif, l'inconscient sous sa forme animale», mais il va s'attacher ici, et surtout, à discerner les avatars de l'*anima*, dans ce rêve où, selon lui, sont concentrées les figures sous lesquelles elle se cache. C'est que l'apparence sous laquelle se manifeste l'inconscient varie selon la position de la conscience. «Si nous avons peur de l'inconscient, il nous apparaîtra sous une forme effrayante». Mais «l'*anima* classique se présente généralement sous une forme attrayante, car elle caractérise les aspirations de l'âme. Dans le cas qui nous occupe, nous pouvons donc affirmer que la mule représente bien l'*anima*» qui joue ainsi le rôle d'une «force d'impulsion». Par conséquent, «l'*anima* est un guide», notamment dans le monde social – celui des médecins – où vit Cardan: «L'*anima* entre aussi dans l'ambition masculine. Chez un homme comme Cardan, ambitieux et cupide, l'*anima* prend naturellement la forme de l'ambition». Et Jung joue lui aussi sur les valeurs connotatives prêtées traditionnellement à la mule, l'endurance et le dévouement: «La mule, si apte à se hisser vers les hauteurs, représente donc bien l'*anima* de Cardan, qui le sert également sous la forme du serviteur». Ce faisant, «Cardan s'en remet donc dans une certaine mesure à l'inconscient et se laisse diriger par lui [...] quand on n'a que des pensées troubles mais qu'on s'exprime de façon raisonnable, alors l'*anima* nous tombe dessus, l'inconscient s'empare de la conscience».² Cette attitude d'abandon n'est pas, toutefois, sans danger car «l'inconscient ne connaît que des possibilités supra-humai-

¹ *Ibidem*, p. 149-152.

² *Ibidem*, p. 154-155.

nes». Mais, à l'inverse, la mule est également, on l'a vu, symbole de stérilité: «La représentation de l'*anima* par la mule dans le rêve de Cardan constitue une indication de la stérilité de son inconscient. Cardan le regarde seulement comme une bête de somme. Et, comme une bête de somme, l'inconscient se laisse utiliser avec joie. [...] Cette situation crée en nous l'illusion que nous pouvons ce que nous voulons. Cette illusion nous permettra de bien diriger notre vie à notre convenance, mais avec certaines conséquences: nous tomberons alors dans une obsession» (allusion, sans doute, à la récurrence de ses soucis de carrière, dans les «explications» que Cardan donne de ses propres rêves). Dans la dernière partie du songe, la mule change de forme: «Voilà à nouveau l'*anima*, encore sous une apparence humaine». ¹ Cette métamorphose est imposée par l'attitude même de la conscience qui «ne traite pas l'inconscient comme un cheval noble mais comme une bête que l'on peut maltraiter. Elle ne le traite pas comme un cheval noble [...] car son amour-propre s'en trouverait mortifié. C'est pourquoi la mule se transforme en femme». ² C'est sous cette nouvelle forme qu'elle va d'ailleurs l'éclairer sur le sens de l'apparition d'une ville inconnue: «Et la mule prend une apparence humaine pour lui apprendre que la ville se nomme Bacheta, ce qui signifie «la verge». Puis cette figure de l'*anima* ajoute que la ville ne contient que cinq palais. Or Cardan est certain qu'elle en contient plus d'une vingtaine, dont un en particulier, magnifique et couvert d'or. Jung médite alors sur les sens du nombre cinq qui représenterait certes «la main» mais aussi «l'homme dans son entier» ou, comme il le dit plus loin, «l'homme naturel». ³ L'homme, selon Cardan, se définit en effet par cinq points («sa silhouette ressemble à un pentagone»). Jung s'interroge alors longuement sur ce refus, de la part de Cardan, des «cinq» palais et sa volonté de voir dans la ville «vingt» palais. Ce passage de cinq à vingt, cette multiplication délibérée, conclut-il, serait une manifeste surévaluation et donc la preuve de la «convoitise» de Cardan, de «sa volonté de faire là une bonne affaire». Et s'il multiplie le symbole, c'est «en raison de ses prétentions», avec «les exagérations habituelles». La ville dorée, dont il n'est pas d'exemple à la Renaissance, serait en effet quelque chose comme la Jérusalem céleste, «la ville qui donne asile à Dieu». Mais la mule, image de l'*anima*, s'échappe: «Cardan a atteint le point central de son rêve. Il a compris ce que l'*anima* voulait lui communiquer, de façon mystérieuse». Et la figure de la mule peut donc disparaître du rêve: «Cardan est parvenu à un tel niveau de représentation archétypique que la forme 'mule' n'a plus de raison d'être». De fait il a atteint un authentique «point de non-retour» symbolique: «Ayant perdu sa monture, Cardan ne peut plus s'en retourner»... «il se trouve maintenant chargé

¹ *Ibidem*, p. 158.

² *Ibidem*, p. 160.

³ *Ibidem*, p. 164.

du poids de la situation, confronté à elle»,¹ de là l'impression de se réveiller et de raconter son rêve. Cette ville, apprend-il, est Naples, la «ville neuve», ce qui l'amène à se demander quel rapport il peut y avoir entre les deux dénominations, «Naples» et «Bacheta», la «ville nouvelle» et la «verge». Cardan s'entend alors dire «je te laisse l'interpréter toi-même». Cette «verge», réfléchit alors Jung, est l'instrument du châtiment, comme la croix, formée par la figure des cinq palais, celui de la torture, mais dans la croyance chrétienne, cette croix passe pour «taillée dans l'arbre de vie». Il pourrait donc y avoir là régénération, dans la mesure où, dit Jung, «la régénération est toujours liée au supplice». Tout cela aboutissant à l'image de la ville céleste qui ne peut être elle-même fondée, sur le modèle des villes antiques, que sur une forme cruciale (le *cardo* croisant le *decumanus*), entourée d'un carré tracé par le *sulcus primigenius* («sillon originel»). «Que signifie pareille remarque», conclut Jung, revenant sur la formule qui, dans le rêve, renvoie à Cardan le soin de l'interprétation, «quand elle vient conclure un rêve moderne?».² «Si le maître nous pose une question captieuse, nous devons y réfléchir», répond-il alors à sa propre question, et Cardan «n'oubliera pas son rêve de sitôt», conclut à son tour un «auditeur», ce que confirme Jung avant de passer à un rapide survol, sous forme de paraphrase, d'un rêve-clé dans l'univers onirique de Cardan, le «rêve Borromée» (rêve 43 de Cardan). Jung se contente ici d'un bref résumé de ce rêve: «Cardan rêve d'un serpent de grosseur anormale. Il est très effrayé à l'idée que ce serpent pourrait le tuer. Bien que l'animal semble paisible, Cardan éprouve une frayeur telle qu'il se réveille. Le serpent ne lui fait rien. Il est simplement là et le regarde». Il reconnaît que «dans le cas présent on peut penser, par association, qu'il s'agit [...] d'un avertissement destiné à Cardan pour le mettre en garde contre l'imprudence qui consiste à ne pas employer un traitement approprié». Et, admet-il un peu plus loin, après le rappel des circonstances dans lesquelles ce rêve est survenu à Cardan, «ce rêve pourrait bien le mettre en garde contre le serpent des Borromée, qui formaient une famille très puissante». Dans cette analyse finale, il rejoint donc Cardan, qui assigne au rêve une valeur de mise en garde (ici, il déplore de n'avoir pas compris la symbolique du serpent héraldique), ou de préfiguration de l'avenir: «De nombreux rêves m'ont déjà donné le sentiment qu'ils traitaient d'événements à venir. Cette sorte d'interprétation liée à l'avenir, à laquelle Cardan incline constamment et qui ne lui réussit que très rarement, se justifie parfois mais malheureusement de façon très technique et difficilement accessible».³ En dépit de sa réserve sur la difficulté de saisir la valeur de l'avertissement onirique, et par-delà les jeux croisés de la conscience et de l'inconscient qu'il décèle dans les rêves de Cardan, Jung admet donc lui aussi – et c'est un point capital – que

¹ *Ibidem*, p. 168.² *Ibidem*, p. 171.³ *Ibidem*, p. 171-173.

le rêve «parle» au songeur en attirant son intérêt sur une problématique essentielle liée à son être profond.

5. La démarche de Jung, dans cette lecture partielle et partielle de morceaux choisis de Cardan, consiste avant tout, on a pu le voir, à rechercher les figures cryptées sous lesquelles apparaît l'inconscient (la bête, le défunt, l'étoile...), à tenter de donner de cet inconscient, grâce à ces figures, des approches définitionnelles, avant d'en analyser le travail, de manière à démontrer que l'inconscient est une entité autonome à même de pénétrer la conscience et son monde. Cela donnant le sentiment que Jung se livre à une véritable analyse du Cardan qui se manifeste à travers son univers onirique. De là, chez lui, plusieurs reproches adressés à Cardan lui-même. D'abord celui de confusion. «Il [Cardan] assimile l'inconscient à la conscience. C'est lui qui pense, aussi, avec son inconscient».¹ Et aussi, curieusement, celui de mauvaise foi, car le savant renaissant, si l'on suit Jung, refuserait à l'inconscient (concept qu'il ignore évidemment) un caractère essentiel: «Cardan ne reconnaît pas à l'inconscient une qualité autonome, mais l'emploie pour réaliser ses souhaits».² Cela en raison de son aveuglement, puisqu'il fait de lui-même le sujet et l'objet du rêve: «Il pense seulement du rêve qu'il indique des choses se rapportant à lui, c'est-à-dire qu'il ne fait qu'indiquer les événements à venir, agréables ou désagréables. Voyez de quelle façon arbitraire nous l'avons vu aborder la question du calcul du temps dans l'inconscient». Rien d'original, d'ailleurs, dans cet aveuglement sur le fonctionnement du rêve et sur celui de l'inconscient: «Il arrange tout cela à sa propre convenance, comme c'est l'usage dans l'interprétation courante des rêves». Cette critique touche également Freud, pour la position dépendante où il a laissé l'inconscient: «Encore aujourd'hui, on refuse de m'écouter lorsque je dis que l'inconscient pourrait bien être autonome. Cette idée fait peur. On considère généralement l'inconscient comme une fosse à fumier, où rien ne se trouve qui ne soit déjà passé par la conscience. Pour Freud, l'inconscient ne renferme rien d'autre que de vieilles choses oubliées et passées: un vieux chapeau, quelques lignes, un journal, voilà tout l'inconscient. On se refuse absolument à lui reconnaître une existence propre ou une quelconque influence sur les choses [...]. On éprouve naturellement une peur animale à l'idée de ce que l'inconscient pourrait faire surgir de nous»,³ car, précisément, il représente «la partie de l'âme animale la plus enfouie au fond de nous, celle dont l'homme refuse d'admettre l'existence et dont notre conscience n'a pas connaissance».

Si l'inconscient se manifeste dans le rêve au moyen de ces apparitions iconiques, c'est qu'il tente d'y parler à la conscience du rêveur: «L'inconscient

¹ *Ibidem*, p. 112.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 112.

présente au rêveur une figure qui le représente». ¹ L'inconscient, résolument autonome, prend délibérément des formes successives, lorsque nous refusons de le reconnaître: «Quand on néglige de formaliser <les rêves>, ils sombrent dans l'oubli et la figure du défunt revient dans le rêve suivant. L'inconscient se voit contraint de se personnifier une nouvelle fois». Mais l'inconscient, grâce à cette autonomie et cette «plasticité», nous est aussi un outil de représentation: «l'inconscient est une *mens dissoluta* [...]. C'est pourquoi nous pouvons aussi dire de l'inconscient qu'il ne réside pas en nous mais autour de nous. Il ne réside pas en nous parce qu'il coïncide avec le monde, non pas le monde rationnel mais le monde tel qu'il est, tel que nous ne le connaissons pas et tel qu'il se situe bien au-delà de toute perception et de toute constatation. C'est aussi pourquoi l'inconscient représente la part d'inconnu contenue dans le monde. Et cela explique encore pourquoi il nous est si facile, quand nous rencontrons dans le monde une chose qui nous est inconnue, de la projeter aussitôt dans l'inconscient. Nous ne l'y projetons pas nous-mêmes, mais nous la trouvons déjà projetée dans le monde. Nous comblons ce trou dans notre connaissance au moyen de représentations merveilleuses qui, plus tard, formeront une mythologie», comme nous avons longtemps désigné sous le nom d'éther les couches atmosphériques que nous ne connaissions pas. «En comblant tous les trous d'un système par des représentations mythologiques, nous nous détachons de notre inconscient». ² L'étroitesse de notre vision rationnelle des choses nous coupe en effet de la «réalité» du monde: «quand nous voulons considérer de façon raisonnable tout phénomène événementiel, c'est-à-dire nous fonder sur des abstractions pour définir le monde ou la réalité, nous devenons partiels et nous nous coupons nous-mêmes de la perception véritable du monde et de sa réalité. Une telle attitude n'a pour seul effet que d'élargir plus encore la distance qui sépare notre conscience de notre inconscient». Et donc, sans que nous le percevions, notre inconscient nous sert «à combler tous les trous dans notre représentation du monde». Surtout à l'époque de Cardan, cette Renaissance qui «refusait de reconnaître les limites naturelles imposées à l'homme, et qu'il était des frontières à ne pas dépasser», avec «cette incroyable expansion de la conscience humaine, où l'on refuse de penser à cette limitation des facultés humaines que représente la mort». De là un grave déséquilibre psychologique: dans le «rêve du soleil noir», c'est heureusement l'inconscient qui, remplaçant Cardan face à l'image de la mort, le sauve de la psychose en lui ôtant l'illusion de l'immortalité. L'inconscient est en effet «le pays des morts. Il représente l'autre côté, celui dont nous n'avons pas conscience et que nous ne voyons pas mais qui, cependant, nous

¹ *Ibidem*, p. 94.

² *Ibidem*, p. 87-89.

influence». ¹ La preuve, selon Jung, c'est que «les primitifs considèrent également les esprits comme des représentants du pays des morts, de l'au-delà, et nous pouvons en conclure que les figures de défunts sont bien des représentations issues d'une région inconnue de l'âme». Les 'primitifs' ont en effet le mérite, selon Jung, de fonctionner selon des images simples, que la moderne raison n'est pas venue altérer et qui se rapprochent par conséquent de celles qui font le mode d'expression de notre inconscient. Pour 'analyser' Cardan, Jung va donc chercher les indices de telles images 'archétypiques' dans les rêves du *Traité des songes*, bien que la conscience sur-dimensionnée du savant de la Renaissance se soit employée à les rendre inopérantes. Ce faisant, il s'efforce de reconstituer la 'mythologie' au moyen de laquelle parle l'inconscient de Cardan. Ce sont les figures du loup, du lion, celle du singe à laquelle se substitue celle du mort, au nom de cette logique 'mythologique': en tant que «singe docteur», «singe esprit», le singe est en effet un habitant du pays des esprits: «c'est l'endroit où les êtres merveilleux résident avec les morts, et c'est pourquoi l'apparition du singe est comparable à celle de l'ami défunt». ² Mais ce sont aussi les héros légendaires, comme Alexandre, que s'est approprié l'inconscient collectif, et des formes à forte charge symbolique, comme le *mandala*. Derrière les trames où Cardan s'efforçait de décoder l'expression cryptée d'avertissements le plus souvent sociaux, Jung travaille donc à en discerner d'autres, où l'inconscient se manifeste sous ses formes propres, pour «pénétrer» la conscience rationnelle de Cardan, c'est-à-dire lui adresser, dans les interstices de cette conscience, un message figuré qui se développe tel un langage iconique où les phrases se complètent et s'articulent d'un songe à l'autre. Analyser Cardan, c'est, pour Jung, comprendre ce langage.

¹ *Ibidem*, p. 85.

² *Ibidem*, p. 79.

«UT SEMI REGI INSERVIAM».

CARDANO NEL 1562

MARIALUISA BALDI

SUMMARY

This article discusses the departure of Cardano from the Duchy of Milan to Bologna in 1562, within the context of the events he experienced in the Papal States between 1570 and 1571. In Cardano's own words, his departure was really and truly an expulsion from his homeland. Special emphasis is placed on the fall-out with the Duke of Sessa, Governor of Milan, and on the choice of a new patron in the person of Cardinal Carlo Borromeo.

IL 1562, per Cardano, è un anno importante perché segna il trasferimento, che le vicende successive riveleranno definitivo, dal Ducato di Milano allo Stato della Chiesa. Alla fine di quell'anno, a seguito di un decreto del Senato milanese, Cardano lascia infatti lo Studio di Pavia per l'Università di Bologna, dove insegnerà medicina fino all'arresto nel 1570. Il proseguimento del processo lo porterà a Roma, nel cuore stesso dello Stato pontificio, e se per qualche tempo pare avere nutrito la speranza di un ritorno all'Università di Pavia, come alternativa al divieto all'insegnamento in Bologna,¹ terminerà i suoi giorni nell'Urbe, in una posizione comunque di prestigio, sebbene come professore e non come medico.

L'interludio bolognese costituisce, almeno all'inizio, un periodo felice, in cui sembrano finalmente rimosse le difficoltà insorte nel Milanese nei primi anni Sessanta, difficoltà gravi, dato l'esito a cui avevano dato luogo. In effetti, secondo le parole di Cardano, il decreto del Senato sostituiva una precedente ipotesi di arresto, subito scartata a favore dell'esilio per l'appartenenza dell'accusato al Collegio dei medici: in quei giorni Cardano era arrivato a temere un intervento inquisitoriale nei suoi confronti, con l'accusa di pederastia ed eresia; era però riuscito a stornarne abilmente la minaccia grazie all'influente protezione a Roma dei cardinali amici, soprattutto di Carlo Borromeo. Di fronte alle imputazioni che gli erano state mosse in sede locale, aveva saputo giocare d'anticipo, sottoponendo volontariamente i suoi scritti ai «censori della religione» e ne era stato ben ripagato, secondo le sue parole: «Tot inde

marialuisa.baldi@unimi.it

¹ Cfr. *Hieronymi Cardani Dialogus cui nomen Carcer*, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Chigi, E.V.171, c. 79v.

e Roma Cardinalium et a Consiliis praefectis epistolae blandae gratiosaeque, ut nil maius aut splendidius mihi unquam tota vita contigerit». ¹ Stando al racconto del terzo *Paralipomenon* e del *Proxenetæ*, ² la situazione sarebbe stata a rischio di compromettere anche i rapporti con un influente amico, probabilmente il cardinal Morone, che gli chiedeva un'esplicita ritrattazione. La strategia adottata, a seguito delle pressioni di questi, era ispirata alla pratica della prudenza, ma era anche una mezza ammissione di responsabilità. La mossa era comunque abile, tuttavia non conclusiva, almeno dal punto di vista soggettivo, per stare alla semplice successione cronologica degli eventi: l'incubo si sarebbe ripresentato, in un altro luogo, neppure dieci anni dopo.

Che il più tardo processo bolognese e romano sia in qualche modo connesso con i fatti pavesi, non è, a tutt'oggi, documentabile con materiali d'archivio, ³ né Cardano si esprime esplicitamente al proposito negli scritti finora resi disponibili a stampa. Tuttavia, nel dialogo manoscritto del *Carcer*, redatto tra il 1570 e il 1571, quando è in atto l'incarcerazione, la connessione è in certo modo presupposta, sia pure 'coperta', attraverso la tipica tecnica dello spostamento: nella descrizione di un'altra reclusione illustre, quella di Lucillo Filalteo, avvenuta sempre a Pavia, pare, per eresia, tra la fine del '62 e l'inizio del '63, nel tempo e nel luogo delle prime preoccupazioni inquisitoriali di Cardano. Costruito secondo il modulo di una doppia, reciproca *consolatio*, il dialogo di Lucillus e Hieronymus, porta parola evidenti fin dal nome di Filalteo e Cardano, colleghi all'Università di Pavia, lambisce solo, e per via trasversale, alcuni capi d'imputazione oggetto del processo del '70. Il manoscritto, elusivo sul piano teorico, non è d'altro canto sufficiente a dissipare l'oscurità che avvolge le vicende pavesi dei due protagonisti e le presunte o probabili deviazioni dall'ortodossia di allora: Cardano non è trasparente, per scelta deliberata o obbligata.

In chiaro, il dialogo non manca tuttavia di darci delle indicazioni preziose: focalizzato sul tema della compensazione tutta terrena seppure tardiva della giustizia divina – la plutarchiana «sera numinis vindicta» – ci indirizza verso un problema, quello del rapporto tra il singolo, non ultimo l'intellettuale, e il potere. È una questione decisiva nella svolta del '62 e nel ripensamento di quanto allora accaduto, al di là dalla ricostruzione dell'autobiografia, ⁴

¹ G. CARDANO, *Liber tertius Paralipomenon περὶ θαυμασῶν* in *Opera*, x, p. 462a.

² Cfr. G. CARDANO, *Proxenetæ: seu de prudentia civili liber*, in *Opera*, i, p. 421 (tr. it. Milano 2001, pp. 268, 501).

³ Cfr. *Catholic Church and modern science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, ed. by U. Baldini, L. Spruit, vol. 1 *Sixteenth-Century Documents*, t. 2, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009, pp. 1035-1036.

⁴ Cfr. G. CARDANO, *De propria vita liber*, cap. xxx, in *Opera*, i, pp. 20a-22a (tr. it. *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra e Riva, [1982], pp. 94-100); S. FAZZO, *Lucillo Filalteo, interlocutore del Carcer*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, Angeli, 1999, pp. 427-443; *Girolamo Cardano e lo Studio di Pavia*, a cura di S.

prevalentemente incentrata sull'invidia velenosa dei colleghi d'università. In quest'ottica, la complementarietà dei due protagonisti del *Carcer* si spiega anche con la diversa strategia storicamente seguita dall'uno e dall'altro per uscire dalle difficoltà: Lucillo aveva chiesto protezione al Senato di Milano, che nella persona del presidente Arrigoni si era mosso verso il cardinal Borromeo, per chiederne la liberazione,¹ rivendicando le prerogative del Senato. Proprio al Senato Cardano doveva invece i suoi guai, e aveva perciò cercato di cautelarsi con il supporto di altre protezioni.

Secondo il racconto del terzo libro dei *Paralipomena*, i problemi del '62 sembrano in qualche modo connessi con il viaggio in Scozia, tra il 1552 e il 1553, che aveva forzatamente interrotto l'insegnamento pavese. Il ritorno alla cattedra era avvenuto abbastanza tardi, solo nel novembre del 1559. Stando alle sue parole, Cardano sarebbe stato reintegrato grazie ai favori dell'allora governatore di Milano, il principe Gonzalo Fernández de Córdoba, duca di Sessa. Inserito nel gruppo di letterati e di uomini di cultura che ne frequentavano il palazzo, lo aveva curato di gotta nello stesso '59, conquistando una certa familiarità con lui e il suo *entourage*. Come segno di gratitudine per la ripresa dell'insegnamento, gli aveva dedicato la nuova edizione basileense, uscita nel marzo 1560, del *De subtilitate*: a un principe umanista di virtù universale, una storia universale. La dedica era lunga, più di quelle a Ferrante Gonzaga, delle precedenti edizioni, rispettivamente di Norimberga e di Basilea, del '50 e del '54. Nella prima, in particolare, in cui il Gonzaga era salutato come il rinnovatore dei *Saturnia saecula*, era anche manifesta l'insicurezza nel pubblico riconoscimento dei propri meriti: Cardano vi ricordava le critiche mosse ai suoi precedenti lavori e alla carenza di scritti in argomenti, come la medicina su cui aveva fatto uscire ancora poco, che «humano generi et parandis etiam divitiis utilia sint».² Più sicuro nel '60, lodava il cosmopolitismo del nuovo governatore, con cenni che sarebbero stati fonte di successiva preoccupazione inquisitoriale. Faceva infatti riferimento a un «fatali quodam genio»³ della famiglia dei Sessa, che ne aveva reso invito il nome presso i nemici: una stirpe armata, ora con il duca pienamente assestata anche sul piano culturale, cui si affiancava indirettamente un'altra stirpe, quella dei Cardano, resa finalmente celebre da Girolamo, come recitavano i versi riprodotti dall'edizione di sei anni prima.⁴ Una sorta di nobile e arcana corrispondenza, che faceva leva sulle inclinazioni astro-

Fazzo, in *Girolamo Cardano*, cit., pp. 521-574; I. MACLEAN, *Girolamo Cardano: the last years of a polymath*, «Renaissance Studies», XXI, 2007, p. 591.

¹ Cfr. Archivio di Stato di Milano, Autografi, cart. 127, fasc. 8; Studi, parte antica, cart. 414.

² G. CARDANO, *De subtilitate*, Norimberga, I. Petreium, 1550, p. Aijv.

³ G. CARDANO, *De subtilitate*, Basilea, Officina Petrina, 1560, [p. ɑ7r]. Cfr. *Catholic Church*, cit., I, 2, p. 1433.

⁴ Cfr. I. MACLEAN, *At the pinnacle of the mountain*, «L'Erasmus», VI, 2001, pp. 18-19.

logiche del principe, e glorificava finalmente anche l'autore, rimarcandone tuttavia l'orgogliosa indipendenza dalle forme servili dell'adulazione cortigiana. L'incertezza dell'epistola dedicatoria del 1550 era comunque sparita: la coscienza della fama europea aveva spazzato via l'interiorizzazione delle insinuazioni sull'esiguo patrimonio, mentre la professione medica, garantita dalla ripresa dell'insegnamento per autorità del Senato, era una prova tangibile del pubblico beneficio della propria attività.

Peraltro l'uscita della stampa avveniva in un momento difficile: solo un mese prima, all'inizio di febbraio, era stato arrestato il primogenito Giovanni Battista, reo confesso di uxoricidio, e per questo condannato a morte, con procedura particolarmente veloce, nell'aprile successivo. La decapitazione, che colpiva anche il padre, era dell'intera stirpe dei Cardano.

Un anno dopo l'esecuzione della condanna, nel racconto esasperato del *De utilitate ex adversis capienda*, Cardano ritornava sul suo rapporto con l'autorità politica: pur ascrivendo a sé una colpevole inavvedutezza nell'aver affidato tutto alla sua relazione personale con il duca, lamentava la criptica autoreferenzialità del potere dei principi e il danno che può venire a chi tenta, «aulae non assueto, intermiscere his, qui dum coelum capite tangunt, omnia haec humilia parvi faciunt». ¹ Senza neppure rendersene conto, avrebbe suscitato l'odio del principe che avrebbe fatto partito comune con i nemici di un tempo, il ceto nobiliare da sempre ostile al suo ingresso nel Collegio dei medici per la sua nascita illegittima.

Se nella più tarda redazione manoscritta del *De utilitate*, in vista di una nuova edizione in realtà mai pubblicata, le accuse più violente erano cancellate, ² a segno di uno stemperamento reale o desiderato del conflitto, nel '62 le parole erano ancora più taglienti: nel secondo volume della rilevante edizione basileense dei *Somnia Synesia*, in cui erano pubblicati testi quali il *Neronis encomium* e il dialogo *Guglielmus, sive de morte*, era uscito un altro dia-

¹ G. CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, in *Opera*, II, p.148a. Cardano aveva prestato al Sessa un raro esemplare degli *Elementi* di Euclide, che il duca aveva perso, reintegrando monetariamente il legittimo possessore. Il gesto, inteso erroneamente come un segno di amicizia, avrebbe fatto scattare l'odio del Sessa nei confronti di Cardano.

² Sono cancellate le seguenti proposizioni: «Nunc pro beneficio ita lucrum et nomen amisi, ut etiam urbis moenia horream, tamquam tantae cladis conscia; Senatus et ipsius Principis amicitia privatus sum; filium unicum, spem inclinantis aetatis meae crudeli morte ac infami peridi. Ego quam parum abfuerim quam dolore interirem, nisi Deus specialibus auxiliis me tutatus esset [...]. Itaque hac egregia amicitia, hoc tam splendido patrocínio funditus pro meritis eversus sum, cogorque pendere a Senatus arbitrio, si in profitendi munere, si prope patriam manere velim [...] Caeterum, quod ad mortales attinet et principum amicitiam, haec fuere quae mihi evenere pro tot illius laudibus, quas in fronte librorum de Subtilitate vere, ut meo iudicio est, scripsi» (G. CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda. Editio secunda*, ripr. anastatica, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Varese, Insubria University Press, 2004, cc. 377v-378r)

logo, *Tetim, seu de humanis consiliis*¹. Qui Cardano confermava la critica del ceto senatorio, coinvolgendo ancora il duca di Sessa: per gli uomini probi «deteriores sunt principes nimis mansueti, quam nimis saevi»². Sotto il suo governatorato, più che sotto qualsiasi altro, aveva dovuto soffrire, e non per illiberalità o per malvagità del duca, ma «ob lentitudinem». Per debolezza o per connivenza, il potere centrale aveva abdicato alle sue funzioni, finendo per legittimare un'ingiustizia. La conclusione non era tratta esplicitamente, ma poteva essere facilmente ricavata e aveva prodotto una reazione immediata nella corte, secondo quanto si legge ancora nel terzo *Paralipomenon*: in assenza dell'autore, l'ira sarebbe ricaduta sul libro che sarebbe stato 'archiviato' nel peggiore dei modi.³ Nella ricostruzione dell'episodio, la reazione sarebbe stata amplificata dalla malevolenza dei nemici che avrebbero trasformato nell'esplicita dichiarazione di colpa del principe quella che sarebbe stata solo una lamentela del danno subito a causa del suo comportamento. Ma il senso era chiaro: il duca «filium meum servare noluerit, aut non potuerit, certe non servaverit».⁴ La denuncia d'impotenza politica era esplicita e la rottura con il mecenatismo del principe definitiva. Spezzato il fragile schermo della protezione ducale, si esasperava il conflitto di un tempo e Cardano tornava a «pendere a Senatus arbitrio», non solo per la docenza in università, ma anche per la permanenza in patria.

Come si sa, la polemica antisenatoria cardaniana, che traspare dal *Neronis encomium* e si fa aperta nell'*Exemplum generale de Civitate Mediolanensi*, s'inquadra in un momento particolarmente teso nel cosiddetto 'equilibrio filippino', volto a stabilizzare i rapporti tra Madrid e Milano, tra il governatore e il Consiglio segreto. E questo mentre il sistema patrizio, che aveva a lungo escluso Cardano dal Collegio dei medici – accanto a quello dei giureconsulti, tradizionale sbocco professionale e via di riconoscimento di *status* –, si sta trasformando «da notabilato in formalizzantesi aristocrazia cittadina»⁵. Sia

¹ G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum omnis generis insomnia explicantes, Libri IIII. Quibus accedunt, eiusdem haec etiam: De Libris proprijs. De Curationibus et Praedictionibus admirandis. Neronis encomium. Geometriae encomium. De uno. Actio in Thessalicum medicum. De secretis. De gemmis et coloribus. Dialogus de Morte. Dialogus de Humanis consiliis, Tetim inscriptus. Item ad Somniorum libros pertinentia: De minimis et propinquis. De summo bono*, Basilea, H. Petri, 1562.

² G. CARDANO, *Dialogus Tetim, seu de humanis consiliis*, in *Opera*, I, p. 671b.

³ Cfr. G. CARDANO, *Liber tertius Paralipomenon*, in *Opera*, x, p. 461a: «quendam affinem [...] Principis, irae praecipitis sane legisse librum meum, in quo de Principe ipso maledicerem, iratumque parum abfuisse, ne praesentem [...] medium dissecaret, et in latrinam proiecisset».

⁴ *Ibidem*.

⁵ C. MOZZARELLI, *Società e Stato a Milano e Napoli tra '500 e '700*, «Società e storia», I, 1978, p. 455; cfr. anche P. C. PISSAVINO, *L'Exemplum generale de Civitate Mediolanensi. Il filosofo e l'immagine del Milanese*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 385-403. Sul duca di Sessa cfr. F. NICOLINI, *Il Don Gonzalo dei «Promessi Sposi» e la sua discendenza dal Gran Capitano. Schizzo storico d'una famiglia ispano-italiana nel Cinquecento*, «Atti della Real Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», LVI, 1934, pp. 105-131; A. ÁLVAREZ-OSSORIO, «*Far Ceri-*

pure attraverso l'assimilazione dei modi spagnoli, una nuova nobiltà, consapevole della propria identità nella storia locale, si affianca e si contrappone a quella regia e feudale, creando nuove forme di gerarchizzazione con controlli di accesso al *cursus honorum* più rigidi e concreti.

In questa società frammentata e attraversata da spinte diverse, Cardano non riesce ancora a trovare un'adeguata collocazione: i nuovi criteri d'identificazione del ceto patrizio, che si stanno affermando, lo escludono ancora una volta e non gli consentono di sopperire all'incerta ascendenza nobiliare, non attestata da altre forme materiali di riconoscimento, né patrimoniali né matrimoniali, né compensata dalla fama di intellettuale europeo; una fama di per sé insignificante in una provincia periferica dell'impero impegnata a definire le condizioni materiali e locali del privilegio. Se la frequentazione della corte del governatore può essere motivo di distinzione, non è certo sufficiente a colmare altre mancanze, che probabilmente contribuisce invece a esasperare, almeno agli occhi degli altri. Come Cardano riconosce lucidamente, il duca è paradossalmente troppo abile politico e troppo preso ad armonizzare sul territorio, tra remore e ostacoli di varia natura, le decisioni della corte reale con gli interessi dell'oligarchia locale.

Entro questa realtà politica e sociale, l'episodio del 1562 narrato dal terzo *Paralipomenon* fa presente una situazione ancor più complessa. La vicenda si colloca sullo sfondo della comune percezione, ancora viva in questi decenni del secolo, della diffusione dell'eresia nell'Italia settentrionale, in cui è stato coinvolto notoriamente anche il cardinal Morone, ormai pienamente reintegrato, prima dei futuri problemi della fine degli anni Sessanta. Il racconto cardaniano fa interagire diversi attori: accanto al patriziato locale e al governatore, è chiamata in causa anche la Curia romana, per il tramite di alcuni cardinali influenti, legati a Milano. Se all'epoca è già scoppiata la contesa tra governatore e senatori sulla concessione delle grazie, è anche ormai aperto il conflitto in materia inquisitoriale che vedrà poco più avanti contrapposti, da una parte, Madrid e il duca di Sessa, per la seconda volta governatore¹, dall'altra, il Senato di Milano e, dall'altra ancora, la curia e Roma: una partita a più attori in cui il milanese cardinal Borromeo avrà modo di svolgere una sagace opera di mediazione, in un gioco mobile di alleanze e complicità con gli altri interlocutori. Ed è proprio grazie a lui, allora presente a Roma

*monie alla spagnola»: el duque de Sessa gobernador del Estado de Milán (1558-1564), in Felipe II y el Mediterráneo, vol. III, t. I, a cura di E. Belenguer Cebrià, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 458-460; M. G. GIANNINI, Tra autonomia politica e ortodossia religiosa: il tentativo d'introdurre l'Inquisizione «al modo di Spagna» nello Stato di Milano (1558-1566), «Società e Storia», xxiv, 2001, pp. 79-134; N. SIRAISSI, *The clock and the mirror. Cardano and Renaissance medicine*, Princeton, Princeton U.P., 1997, pp. 36-39.*

¹ Dal marzo 1563 all'aprile 1564. Il primo governatorato, iniziato nel luglio 1558, era stato seguito da quello di Francesco Ferdinando d'Avalos, marchese di Pescara, nel giugno 1560.

e legato pontificio per la Romagna, che Cardano ottiene l'insegnamento all'Università di Bologna.

All'interno dei confini dello Stato pontificio Cardano trova la via d'uscita alle difficoltà nel Milanese, sfruttando evidentemente con una certa abilità gli interstizi tra gli antagonismi in campo. Che questa tessitura non sia stata facile sono prova la manifesta assenza da Milano del Morone e del Borromeo nei giorni della decisione faticosa del Senato e la tensione dei rapporti con il primo che chiedeva un'esplicita ammissione di colpa da parte del suo protetto.

La dedica dei *Somnia*, nel cui secondo volume è contenuto l'incriminato *Tetim*, è appunto rivolta al cardinal Carlo Borromeo, «Arcivescovo di Milano, Legato a Bologna e in Romagna, nipote del Papa Pio IV»: una conoscenza di antica data, come Cardano fa risaltare con misura, fin dai tempi degli studi di Carlo all'Università di Pavia. Allo stesso Pio IV, della potente famiglia Medici, anche Lucillo si era rivolto nelle sue opere, auspicando, come altri, il ripristino della concordia cristiana dopo le lacerazioni che il precedente pontificato di Paolo IV Carafa aveva esasperato. Ma la dedica di Cardano non si caratterizza tanto per questo, e limita la portata delle più impegnate parole di Lucillo che, a differenza di lui, aveva intrattenuto rapporti abbastanza stretti con vari protagonisti del rinnovamento, auspicato da molti, all'interno della Chiesa, anche nel senso dello spiritualismo.

Nella dedica al Borromeo si risente l'eco delle vicende pavesi, ora almeno soggettivamente lontane nell'ormai raggiunta sede bolognese. Cardano prende l'avvio dalla riflessione su alcuni temi, la provvidenza divina, i segni che essa manda al mondo, la vanità e l'incostanza delle vicende umane che «nulla solertia», «nulla vi» possono essere contenute. Nella rivisitazione della evangelica deposizione dei potenti ed esaltazione degli umili,¹ può rientrare la critica non tanto larvata al comportamento del duca di Sessa, omogeneo a quello dei potenti che disprezzano i sapienti e sono più insidiosi di quelli che li odiano: l'odio nasce infatti da impotenza e dalla convergente vocazione alla tirannide, mentre il disprezzo dipende da ambizione e stupidità. E del resto il Borromeo, secondo il modello della «humilitas» citata nel suo motto, era sempre stato ostile alle forme sfarzose del vivere cortigiano alimentate dal duca.

Se l'immediata identità di «posse» e di «scire» caratterizza Dio e gli consente di capovolgere tutto con un dito, per l'uomo immerso nella durata la connessione dei due termini è un obiettivo difficile che passa dalla previsio-

¹ «Regna maxima evertit Deus minimis consiliis; contra, e privata conditione multos ob virtutem ad maximum fastigium evexit» (G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor. Les quatre livres des songes de Synesios*, édités, traduits et annotés par J.-Y. Boriaud, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008, I, p. 4). Cfr. *Lc*, I, 52.

ne. La conoscenza del futuro «supra mortalem statum evehitur», ed è «quid divinius», al vertice di una serie di arti, dall'agricoltura, alla medicina, all'arte della navigazione, a quella militare e infine anche quella del governo civile. Il sapere che su di essa si fonda si avvale di diversi metodi, cui corrispondono altrettante discipline, tutte fondate sull'interpretazione dei segni, l'astrologia, la fisiognomica, la chiromanzia e la metoposcopia. L'elenco, non perfettamente sovrapponibile ad altri elaborati da Cardano, esclude le forme, avanzate nel precedente *De sapientia*, più compromesse con il demonismo e mira a mostrare l'eccellenza dell'arte dei sogni, in ragione del carattere integralmente naturale dei suoi segni, «omni necessitate vacua [...] non superstitioni obnoxia, non divino quodam naturali praecepto metuenda»¹ e legittimata dalle S. Scritture. L'esclusione di quelle forme, certamente problematiche dal punto di vista inquisitoriale, si accompagna alla più decisa rivendicazione della virtù dell'interprete. In questo la scienza dei sogni è superiore alla stessa astrologia, che nel commento a Tolomeo del 1554 era immediatamente successiva alla teologia e precedente alla matematica, per la dignità dell'oggetto.² Si può ricordare che proprio l'astrologia, insieme all'aritmetica, Cardano era stato chiamato a insegnare, per il 1562, nella allora recentemente formalizzata Accademia pavese degli Affidati (17 maggio 1562); quando poi era scoppiato il problema inquisitoriale, il prestigio si era trasformato in incubo e l'Accademia aveva assunto la funzione di una pericolosa cassa di risonanza delle tensioni; sostenuta dal duca, funzionale alla nobilitazione del ceto nobile e alla sua politica delle alleanze, costituiva un ambiente oggettivamente poco favorevole a Cardano, anche al netto delle probabili esagerazioni persecutorie del capitolo L del *De propria vita liber* e del terzo *Paralipomenon*. La nomina recava l'impronta del duca di Sessa e delle sue già ricordate inclinazioni astrologiche, che trovavano in Cardano un interlocutore di fama. Il «genio fatale» che ne preconizzava la gloria nella dedica del *De subtilitate* sarebbe stato poi rivisitato dalla «sera numinis vindicta» nell'autobiografia (cap. xli), dove Cardano avrebbe dato conto con precisione delle ricadute sulla famiglia delle colpe del duca, ripagandolo con la stessa moneta.

I rischi cui l'astrologia si espone, per eccesso di confidenza nel proprio merito da parte di chi la esercita, a compensazione dell'esiguità dei segni naturali di cui può disporre, non sono riproposti nell'arte dei sogni. Come la medicina, anche questa può avvalersi di congetture multiple perché indaga le «res humanae» nelle loro cause naturali e nella loro sottile e minimale varietà. Tuttavia, diversamente dalla medicina, non richiede la formalizzazione dei collegi e non è sottoposta alle loro regole: sono le regole che Cardano, senza mai metterle in discussione, può anche avvertire come trappole

¹ Ivi, p. 6.

² Cfr. G. CARDANO, *In Cl. Ptolemaei de astrorum iudiciis*, II, in *Opera*, v, p. 206a.

nei momenti più duri della crisi pavese, in cui si sottrae volontariamente alle forme codificate dell'esercizio della professione.¹

Esclusa dagli ambiti disciplinari universitari, l'arte dei sogni rientra nella sapienza; massimamente divina, nei suoi vertici «oracolare», è in grado di ricostruire l'ordine divino della provvidenza. Rendendo quasi presente ciò che è futuro, la divinazione onirica consente a chi la conosce di approssimarsi all'adeguazione di «posse» e «scire», in Dio simultanei a causa della sua perfezione. Come Dio si nasconde agli uomini, così la difficile arte dei sogni, sebbene naturale, è «obscura, atque ancipites», avvolta «involucris quibusdam atque ambagibus». Arcano e naturale non sono infatti eterogenei, ma reciprocamente compenetrati: la loro intrinseca relazione era stata ampiamente illustrata nel *De rerum varietate* (1557), l'opera che sarebbe stata l'occasione dell'attenzione inquisitoriale del '70, ultimata nel 1553 al ritorno dal viaggio in Scozia. Lì, a differenza del *De subtilitate*, l'ordine era scandito a partire dal basso, dai molti che dall'uno discendono e all'uno ritornano, e l'arcano era quasi moltiplicato nelle sfumature più varie e sottili della natura. Nell'edizione dei *Somnia*, cui un *De minimis et propinquis* edito nel secondo volume è dichiarato pertinente già nel titolo, la continuità con la materia del *De rerum varietate* è richiamata seppure indirettamente: per il tramite del *De secretis*, un breve scritto, anch'esso presente nel secondo volume, notoriamente connesso all'enciclopedia naturalistica, soprattutto a quella del 1557, e come questa immerso nel demonismo.

Se in relazione al processo Cardano sarà chiamato a esprimersi più chiaramente sull'inganno dei demoni e a districarne il rapporto con ciò che è naturale, anche in rapporto ai *Somnia*,² nella dedica al Borromeo tenta forse già di premunirsi, rimarcando la distanza tra sapienza e superstizione. Radicato nell'«abditum», il piano grandioso della provvidenza divina disegnato dalla sapienza e presupposto dell'arte dei sogni richiede un interlocutore all'altezza degli «arcana aeternitatis». Nel *De rerum varietate* Cardano aveva scelto come dedicatario un altro cardinale amico, Cristoforo Madruzzo: nell'«epistola nuncupatoria» aveva richiamato i sacri misteri dell'antica teologia, depositari di una sapienza già nota a Ermete Trismegisto, trasferita poi agli antichi maghi, quindi a Platone e giunta infine in Italia. Nella finale evocazione della platonica felicità di una repubblica retta da filosofi, il Madruzzo appariva come un nuovo Trismegisto che poteva rendere «patriam nostram foelicissimam singularem prudentia et moderatione». ³ Dismessi i toni del rinnovamento, nell'epistola del 1562 il Borromeo è più realisticamente chiama-

¹ Cfr. G. CARDANO, *Della mia vita*, cit., xxx, p. 97, dove sono descritte le insidie mortali tese durante la visita diurna del figlio di un medico. In contrasto, la visita serale di un macellaio non ricco e malato (ivi, p. 99).

² Cfr. *Christian Church*, cit. I, 2, pp. 1291-1292.

³ Cfr. G. CARDANO, *De rerum varietate*, cit. [p. * 6r n.n].

to a comprendere, quasi ad amministrare, l'universale progetto divino che si compie nei dettagli. Non innovatore, ma pur sempre attore di una politica che vada oltre la gestione locale del privilegio e riconosca il merito della virtù individuale; un merito che altri, sordi alla sapienza, hanno disconosciuto.

Al tono encomiastico della dedica fa da contrappunto il realismo disincantato con cui Cardano rivisita, nel corso dell'opera, la sua costruzione di una via d'uscita dalle difficoltà nel Milanese. Il sogno della donna nuda, nel giorno dell'Ascensione del 1561 – «vidi me equitare praegrandem mulam. Inde iam orto sole, mulierem nudam super meum caput ridendo cacantem, ac mingentem»¹ – gli dispiace per la sua «indignitas», ma gli promette comunque la vita, «in tam turpi foedo et profligato seculo», oramai a rischio in patria in senso fisico e morale.

Circa dieci anni dopo, nel *Carcer* Lucillus descrive il suo sogno ad occhi aperti di una monarchia universale, retta da un principe illuminato, capace di farsi scudo all'intellettuale in un mondo divorato dalla corruzione: la soluzione, da Lucillo stesso riconosciuta impensabile nel passato, è la prefigurazione della sua destinazione conclusiva, dopo la liberazione e un breve periodo ancora a Pavia, presso la corte di Emanuele Filiberto di Savoia in Torino.² L'immagine utopistica di una nuova terra di cittadini del mondo parla anche del tramonto, in questi decenni del '500, delle speranze di molti intellettuali dalle simpatie filo-asburgiche. Uno Hieronymus silente sul contenuto di quella scelta si limita a puntualizzarne i vantaggi materiali. Per quanto riguarda il Cardano storico, il terzo *Paralipomenon* ci dice, facendo di nuovo appello a un sogno qui non narrato, del significato di quanto era stato scelto nel '62: «[...] futurum [erat], ut *semi regi* inserviam»³: è la consapevolezza della fine dell'esperienza cittadina in patria e delle sue libertà.

Se la «sera numinis vindicta» rafforza la coscienza del giusto, non ne può tutelare sempre la vita, lasciandola esposta ai colpi inferti dall'ingiusto. La monarchia universale della Chiesa, non di un principe laico, aveva protetto quella di Cardano quando Milano l'aveva espulso, ma l'avrebbe messa nuovamente a rischio, negli anni di più intensa attività inquisitoriale romana, facendo riemergere gli spettri del passato, diversamente da quanto sarebbe accaduto a Lucillo, la cui permanenza nella corte torinese non sarebbe stata più occasione di ulteriori problemi. Eppure, tra la realtà cittadina delle origini e la semi-monarchia romana, un terzo non si dava. E a Roma Cardano tratterà le condizioni della sua sopravvivenza fisica e della continuazione del suo impegno intellettuale.

¹ G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, cit., II, pp. 632-634.

² Cfr. *Carcer*, cit., c. 94v.

³ G. CARDANO, *Liber tertius Paralipomenon*, in *Opera*, x, p. 462b (probabilmente è il sogno n. 1 di *Somniorum Synesiorum*, cit., II, p. 602). Il sogno è presentato come la verità del portento relativo al ritrovamento del *De secretis*, andato smarrito.

«NIHIL EST QUOD SAPIENTIA
IPSA EFFICERE NEQUEAT».
CARDANO E LA MAGIA

GUIDO CANZIANI

SUMMARY

The concern with magic falls squarely within the encyclopedia of knowledge which Cardano outlined in his vast corpus of works. This article examines some of the major components of Cardano's view on magic in order to show how it forms part of a general conception of reality and knowledge, which in turn exemplifies in a particularly effective manner the theoretical and practical intentions and limitations of the Renaissance episteme.

La magia è un orizzonte costante della *philosophia naturalis* di Cardano. La sua autobiografia ne fornisce, in certo senso, una personificazione e nelle sue numerosissime opere non si contano i capitoli sul tema e i passi in cui, muovendo dagli argomenti più vari, si danno aperture improvvise alla prospettiva magica, mentre alcuni tra i suoi libri più fortunati – il *De subtilitate* del 1550 (ampliato e riedito nel 1554 e nel 1560), il *De rerum varietate* del 1557 e altri pubblicati o inediti (ad esempio il *De secretis*) – vengono redatti anche con l'intenzione di istituire un confronto con autori contemporanei, che alla magia avevano dedicato opere tanto famose, quanto spesso, nel giudizio di Cardano, fumose e ricche di vanità, falsi *experimenta*, superstizioni e insidie: tra questi autori, i tedeschi Trithemius e soprattutto Cornelio Agrippa (che nel 1530-1531 aveva pubblicato a Anversa, in singolare sequenza, il *De incertitudine et vanitate scientiarum* e il *De occulta philosophia*), il napoletano Giambattista della Porta (*Magia naturalis*, Napoli 1558) e lo zelandino Levinus Lemnius (*De occultis naturae miraculis*, Anversa 1559).

In effetti, la *subtilitas* e la *varietas*, evocate nei due titoli cardaniani, sono tra le coordinate principali entro le quali si iscrive, per il medico milanese, la questione della magia naturale. Qui ci soffermeremo sul significato e sulle implicazioni della presenza di questo orizzonte: significato e implicazioni che concernono un modo particolare di intendere il sapere dell'uomo, da un lato, e la natura della realtà in generale, dall'altro. Molto è stato scritto al

guido.canziani@unimi.it

riguardo,¹ non molto su Cardano. Nell'estrema complessità e frammentazione delle considerazioni di quest'ultimo non si può non avvertire il carattere sfuggente della sfera del magico, delle sue articolazioni e dei suoi limiti, carattere che questa sfera condivide con la *sapientia* e più in generale con la conoscenza possibile delle cose – la ricchezza ritrovata della natura assume i tratti dell'incommensurabile a fronte del quale la ragione dimostrativa, la raccolta meticolosa degli *experimenta* e delle opinioni, le arti e gli *inventa* mirabili delle tecniche offrono presidi irrimediabilmente parziali, approssimazioni più e meno efficaci, perché non c'è sottigliezza di sguardo, né vastità di erudizione, che possano esaurire le dinamiche nascoste degli enti.

«Non c'è nessun effetto che la sapienza non possa produrre»:² massima apparentemente generica, ma a cui conviene attribuire un senso molto forte e comprensivo. Cardano non ha affatto una confidenza ingenua nella potenza umana, la *dignitas hominis* non può che faticosamente e sporadicamente tralucere, luminosa, attraverso una trama fittissima di ombre profonde e di abiezioni: il filosofo insiste sulla miseria, l'instabilità, il dolore e la fragilità che pervadono la condizione umana e non a caso una parte cospicua della sua produzione è precisamente rivolta al genere della 'consolazione', cioè a una trattazione meticolosa delle ragioni, degli argomenti di meditazione e persino delle pratiche comportamentali mediante le quali è possibile barcamenarsi in questo mondo sofferente e iniquo. Ma tanto più, in un simile contesto, prende forza l'idea che il sapere è sì un valore e una prerogativa insieme naturale e divina, che riflette e istituisce differenze tra gli uomini, ma è al tempo stesso inseparabile dal requisito dell'utilità, in quanto fonte di *potere*. Agli effetti del nostro giudizio sui saperi, questo aspetto pragmatico è non meno rilevante di quanto non sia quello della 'verità' che ad essi può essere riconosciuta. L'importanza delle scienze e delle arti non può essere valutata senza riferimento alla misura secondo cui contribuiscono a farci vivere, entro stretti limiti, «diu ac bene». La geometria offre un supporto indispensabile alla balistica, come a quell'arte della navigazione³ che riesce a produrre effetti prodigiosi nella composizione delle forze, facendone scaturire una rotta determinata (*De rerum varietate*); e se la medicina, pur tra infinite contraddizioni, provvede al benessere degli uomini, anche un'arte apparentemente più volatile come la retorica soddisfa al requisito pragmatico della sapienza, nella misura in cui induce gli uomini ad ascoltare «più quietamente» qualunque cosa venga loro proposta (*De sapientia*), contribuisce cioè a governare le loro emozioni e l'agire.

¹ Basti rinviare, tra i lavori più recenti, a P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina, 2006.

² G. CARDANO, *De sapientia libri quinque* (1544), a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki, 2008, p. 8 (la traduzione dei testi latini, qui e nel seguito, è di chi scrive).

³ Cfr. G. CARDANO, *Geometriae encomium* (pronunciato «in Academia Platina Mediolani» nel 1535, fu pubblicato nel 1562), in *Opera*, IV, p. 441a/b.

La realizzazione di queste finalità positive è subordinata a una condizione morale che sta nel soggetto. Il sapiente è una figura cangiante e ambigua quanto lo sono sia la natura umana sia il mondo, e quanto possono esserlo i poteri naturali e demoniaci che l'azione magica interconnette: se esiste una sapienza divina e una naturale, già collimante con la magia, ne esiste anche una mondana – destrezza prudente nel perseguire interessi privati, che può estendersi sino a fare del mondo il teatro della propria gloria con lucidità machiavellica – così come esiste, infine, «il profondo vortice caliginoso», l'«eterna spelonca di tutti i mali» della sapienza demoniaca.¹ Siamo all'estremo perverso dell'arco delle possibili disposizioni morali e pratiche, secondo cui un uomo può rapportarsi alle cose che lo circondano e ai propri simili. Un estremo, che Cardano identifica in quattro attitudini: perpetrare delle scellerataggini (incendiare, rubare, compiere stragi o incesti...), dedicarsi a cose «vane» (come sono tutti i tipi di vaticinio, e inoltre la produzione di filtri o venefici mediante l'uso di formule verbali), fare in modo cattivo cose che in sé non sono cattive (incantesimi, venefici, filtri, pratiche sacrificali su idoli), o ingannare il prossimo, come usano gli alchimisti, i falsari e farabutti vari.² Il seguito del capitolo del *De sapientia* cui mi sto riferendo, consiste in una lunga e dettagliata rassegna delle differenti arti magiche, che vanno dalle pratiche divinatorie agli incantesimi, lungo una sottile linea di demarcazione tra bene e male: la divinazione, come previsione del futuro non è in sé male, anzi, se benintesa, è una forma di sapienza superiore, più utile, di quella che consiste nella conoscenza del passato: tutti i politici tentano di valersene e come non vederne il nesso con l'aspetto diagnostico e prognostico della medicina? Analogamente, l'incantesimo, il filtro non è soltanto un maleficio, ma può essere il farmaco – che spesso è peggio del veneficio e Cardano, da medico, lo sta benissimo.

I segni su cui si fonda la divinazione sono disparati e numerosissimi, quanto le fonti cui vengono attinti: pietre, frammenti anatomici, ma anche figure, suoni, disposizioni nello spazio di cose più o meno ordinarie, che presentandosi all'interno di certe operazioni, acquistano un significato magico. Una divinazione per suoni, ma anche per figurazioni, è quella che si ottiene con pratiche idromantiche, nelle quali, come dice il termine, ci si serve di liquidi, se ne spiano i riflessi o le esalazioni. Cardano descrive alcune procedure di questo tipo e poi osserva: «Queste cose non sono del tutto certe, ma Galeno, uomo serissimo (*gravissimus*), ritiene che vi sia qualche ragione di congetturare che la cosa abbia degli esiti» e crede vi sia dunque un motivo sufficiente «per conservar[ne] i precetti, anche se da ciò non si può ottenere la verità stessa: perché uno possa essere detto sapiente, infatti, è sufficiente che padroneggi tutte le regole dell'arte».³ L'ambiguità dell'ar-

¹ G. CARDANO, *De sapientia*, cit., IV, p. 225.

² Cfr. *ivi*, p. 227.

³ *Ivi*, p. 234.

gomentazione è davvero notevole. Da un lato c'è una certezza, riguardo al valore di certe pratiche, che non si lascia fissare, ma neppure dissolvere: in qualche modo, in qualche punto del tempo e dello spazio quella certezza si è presentata, forse ancora si presenta – lo confermano eventi, usi, magari testimonianze – ma è evanescente e, nel dubbio, meglio comunque custodirne la traccia. Dall'altro, c'è il sapiente – demoniaco? mondanò? naturale?: difficile distinguere all'ombra del serissimo Galeno – che, per apparire tale, per 'essere detto' tale, deve conoscere tutte le tecniche della sfera del magico, indipendentemente dal grado di efficacia/verità di cui possano essere accreditate. Una onniscienza, par di capire, che è decisiva non solo dal punto di vista operativo, come fonte di potenza pratica, ma anche sotto il profilo retorico, quale condizione necessaria per non apparire sguarnito di sapere. E certo Cardano, astrologo insigne, profondo conoscitore dell'interpretazione dei sogni e autore sia di una *Chiromantia*, sia di una *Metoposcopia*, almeno a questo rischio non intendeva esporsi.

Tralascio il tema dell'apparire, pur relevantissimo in una cultura segnata dall'idea del mondo come teatro, come continuo gioco di immagini, luogo di rifrazioni infinite di identità latenti. Resto sull'ambiguità, per notarne un altro aspetto. «Tutti i grandi uomini sono agiti da uno spirito divino o demonico»,¹ come attestano molte figure dell'antichità pagana (primo fra loro Socrate), che dichiararono di essere assistiti da geni, e che da un'assistenza misteriosa ricevettero premonizioni veridiche circa la loro imminente morte violenta – premonizioni, per altro, normalmente disattese e quindi inutili. «Quando la natura umana si imbestia (*effertur*, da *efferrare*, anziché da *efferre*) accede alla forza del demonio». ² Il problema è che non è facile stabilire se in gioco sia il demonio – come parrebbe quando i destinatari dell'annuncio truce e vano sono dei pagani – o invece una potenza divina. Tanto più che la casistica è estremamente complessa, come dimostra la vicenda dell'apostolo Paolo: con l'assistenza di uno «spirito divino», egli aveva potuto accedere agli *arcana Dei*, e tuttavia morì per mano altrui, al pari di tanti altri martiri cristiani cui erano state concesse visioni sublimi. Piuttosto, il discrimine tra il divino e il demoniaco dovrà inferirsi dalle qualità morali della persona e dal fatto che la vita di quest'ultima sia stata improntata alla virtù e alla tranquillità, o invece sia trascorsa fra stragi, rapine e sia stata accompagnata dalla dissimulazione, dal sospetto e dalla *multiplex turbulentia*,³ da quel disordine violento che pervade il mondo capovolto nel quale gli uomini si dibattono. Con un'eco, ad un tempo, evangelica e erasmiana, Cardano conclude: maghi come Simone e Elimas furono ritenuti divini, mentre «Cristo, che era Dio, molti ritenevano avesse un demonio (*a multis daemonium habere existimabatur*)». ⁴ Alla difficoltà di discernere la natura reale del potere in

¹ Ivi, pp. 256-257.

² Ivi, p. 257.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 258.

atto, si aggiunge l'offuscamento intrinseco dello sguardo umano, tanto più ottenebrato quanto meno sa elevarsi al di sopra della caligine mondana.

Ma c'è dell'altro. La scienza delle cose naturali in generale non ammette distinzioni, asseverazioni e esclusioni nette. Essa, scrive Cardano, è fatta della 'coesistenza' di termini, che l'*opinio* considera contraddittori, e deve accettare che la negazione della possibilità di un evento di un certo tipo si presti a eccezioni inattese. In pratica, giudizi universali, il cui soggetto sia enunciato nella forma dell'*omne sic* o del *nullum sic*, non rappresentano una componente significativa di questa scienza: data una classe di fenomeni, per quanto se ne possano fissare le caratteristiche e i fattori determinanti, non si può mai escludere che, in quella stessa classe, qualcosa stia altrimenti da come si è giudicato; e se pare che nulla sia così, non si può escludere che qualcosa invece sia proprio così.¹ Questo criterio, estremamente vago e flessibile, riflette l'attenzione riservata alla fluidità della *varietas* delle cose, e al tempo stesso tradisce i limiti di una indeterminatezza nell'identificazione degli oggetti, che non manca di tradursi in una evidente fragilità dell'episteme cardaniana. Quel criterio definisce dunque un orizzonte generale entro il quale è possibile adottare distinzioni selettive estremamente sfumate. Basti considerare il giudizio sui «miracoli», termine la cui latitudine semantica è peraltro difficilmente determinabile. Cardano si esprime con cautela. Che quanto appare miracoloso sia sempre e integralmente tale, è 'raro': neppure le nostre *leges*, cioè le fonti e le autorità ecclesiastiche preposte alla valutazione di simili questioni, ne hanno mai accreditato una accettazione indiscriminata. Che niente vi sia di miracoloso, come vorrebbero gli «epicurei», è però opinione cui attiene «maior difficultas» rispetto alla precedente. Resta che, tra tante finzioni, qualcosa di vero ci sia, ma il dubbio tra il sì e il no è insuperabile.² Ne risulta una posizione non scettica, ma interlocutoria e sfuggente, ben più moderata della critica severa espressa da Pietro Pomponazzi. Quanto alla magia nel suo rapporto con gli altri saperi, il giudizio prevalente nelle pagine cardaniane è che essa non abbia realtà se non come estensione della scienza naturale: «la magia non c'è, a meno che la si ponga come parte o della medicina o della scienza naturale, e intesa in questo modo essa non è più illecita dell'*ars fabrilis*», di qualsiasi arte del produrre cose.³ Ma, come vedremo più avanti, questa delimitazione rassicurante si presta alle più varie interpretazioni.

Nel capitolo intitolato «Artificia mirabilia» con cui si apre il dodicesimo libro del *De rerum varietate*, Cardano scrive:

Mi fanno ridere quelli che si affannano con il più grande impegno intorno a vecchie questioni concernenti le invenzioni geometriche e aritmetiche, dal momento che essi

¹ Cfr. G. CARDANO, *De rerum varietate*, in *Opera*, I, p. 6b.

² *Ibidem*.

³ G. CARDANO, *Contradicentium medicorum libri duodecim*, II, in *Opera*, VI, p. 483b.

si basano sempre sugli stessi principi, e invece si comportano come se si trattasse della composizione precisa di un medicamento o di comporre in modo equilibrato una miscela o [di decidere] della verità di una storia o del giusto modo di dire delle cose. Nelle matematiche, uno vale quanto ciò che riesce a dimostrare correttamente. E Euclide non deve essere giudicato più bravo di me nel dimostrare che in un triangolo i tre angoli sono uguali a due retti, né lui ha più autorità, né a lui [si deve riconoscere qualcosa] di più che a me su questo punto, se io ne do a mia volta la dimostrazione corretta, a parte il fatto che io l'ho appresa da lui o da quelli che da lui la appresero.¹

Con questi toni vagamente pre-cartesiani, per un verso, e aristotelici, per un altro, Cardano allude alla cristallina stabilità e trasparenza delle dimostrazioni matematiche: se è vero che c'è sempre qualcuno che figura come il loro primo inventore, è vero altresì che tutti coloro i quali hanno le necessarie competenze possono giungere ad esse e che in questo raggiungimento tutti esplicano la medesima *ratio* e partecipano della medesima dignità intellettuale. Al contrario, nella ricerca intorno alle cose del mondo e nelle pratiche che le concernono – si tratti di comporre un farmaco o un'orazione efficaci – un ben più largo margine è lasciato all'abilità dell'artefice. Nel già citato *Encomium geometriae* Cardano afferma che questa disciplina è essenziale per l'aritmetica, la musica, l'astronomia, l'ottica (articolazioni delle matematiche) e per l'architettura; essa è inoltre indispensabile per scolpire e dipingere, costruire macchine, perfino per vestirsi, tanto che si può dire non vi sia magia maggiore della geometria e non possa esservi magia in generale senza di essa. Tale il dettato dell'*Encomium*; tuttavia negli scritti cardaniani non si trova un'insistenza sul nesso tra magia e matematica, così esplicita e diffusa quanto lo è quella che risulta dal *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, dove diciassette capitoli del secondo libro sono dedicati alla magia matematica, alle virtù e potenze dei numeri, con richiami al pitagorismo, alla cabbala e all'orfismo, oltre che ovviamente alla tradizione platonica, ma anche a Boezio, Agostino e alle fonti patristiche. Cardano, la cui cultura è intessuta di genuine competenze matematiche e di un autonomo interesse per le tecniche, segue una misura diversa: l'elenco delle fonti riportate nell'*Encomium geometriae* è rigorosamente selettivo; le remote antichità sono presenti, ma di Platone si dice semplicemente che non ha dato alcun contributo allo sviluppo dell'*ars* e un breve spazio è lasciato così al pitagorismo come al neoplatonismo. Considerazioni analoghe si potrebbero fare a proposito di un contesto più prossimo al *De occulta philosophia* di Agrippa: quello offerto dal libro XVI del *De subtilitate*, che comprende una lunga dissertazione sulle matematiche, intesa a valorizzarne la *subtilitas* e l'utilità, fitta di approfondimenti specialistici e corredata di una rassegna, anch'essa discretamente 'tecnica', dei maggiori autori che ne favorirono lo sviluppo. È pur vero, d'altra parte, che nell'autobiografia si legge: «tutto

¹ CARDANO, *De rerum varietate*, cit., II, p. 216b.

risulta da un numero determinato, come ad es. nelle piante è determinato il numero delle foglie e dei semi». ¹ E questo non è che una conferma particolare di un assunto generale: «la divina sapienza non volle fabbricare e ridurre all'ordine tutto quest'orbe e le cose che si trovano sopra ad esso se non con numeri e proporzioni», i quali governano dunque gli arcani delle leggi, le cose recondite dei cieli e del futuro. ²

Lo sfondo più immediato, su cui si delinea la possibilità della magia, è tuttavia costituito dal grande tema fisico della *simpatia*, che ricorre nei trattati sull'argomento e che sarà rimesso al centro dell'attenzione da Della Porta nella *Magia naturalis*, apparsa a Napoli poco dopo la prima edizione del *De rerum varietate*. La simpatia è a sua volta espressione di quella profonda unità metafisica sottesa alla varietà del reale, sulla quale anche Agrippa aveva aperto il *De occulta philosophia*, ³ fornendo una dettagliata esposizione delle nascoste corrispondenze tra i corpi e le potenze del cosmo.

All'inizio del primo libro del *De rerum varietate*, intitolato «Dell'universo e delle sue parti sensibili», Cardano descrive non meno di dieci *species* di simpatia. L'assillo classificatorio è in lui un naturale complemento della sconfitta curiosità per la *varietas*. «Le cose che ci appaiono spazialmente separate sono nella sostanza un'unità, ma la sensibilità ci inganna al punto che, nonostante il mio monito, molti non [vedono] se non attraverso esempi questa unità e non saprebbero intenderla per via della divisione dei luoghi, soprattutto nel caso che la distanza sia grande». ⁴ Così, effetti sensibili prodotti da una medesima causa, ma situati in punti diversi dello spazio e distanti tra loro, possono manifestare affezioni comuni. Il vincolo causale prevale sulla distanza spaziale e sotto questo profilo lo spazio assume i tratti di un'apparenza sensibile illusoria, rispetto a un'unità «sostanziale» più profonda, che rende possibile l'azione a distanza: la *ratio* del visibile – il quale pure ha una propria realtà – si trova oltre i limiti del visibile stesso, cosicché nel campo del visibile possono manifestarsi eventi apparentemente inspiegabili. Sulla terra, tra gli uomini e nei fenomeni celesti accadono cose di questo tipo, agiscono influenze occulte. ⁵

¹ G. CARDANO, *De propria vita*, XLIV, in *Opera*, I, p. 39b.

² G. CARDANO, *Artis arithmeticae tractatus de integris*, I, in *Opera*, X, p. 117a.

³ Cfr. H. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, I, I, in *Opera*, Lugduni, per Beringos fratres, 1600, ripr. anast. Hildesheim-New York, G. Olms, 1970, 2 voll., I, p. 1: «Cum triplex sit mundus, elementalis, coelestis et intellectualis, et quisque inferior a superiori regatur, ac suarum virium suscipiat influxum, ita ut ipse archetypus et summus opifex per angelos, coelos, stellas, elementa, animalia, plantas, metalla, lapides, suae omnipotentiae virtutes exinde in nos transfundat, in quorum ministerium haec omnia condidit atque creavit, non irrationabile putant Magi nos per eosdem gradus, per singulos mundos ad eundem ipsum archetypum mundum, omnium opificem et primam causam, a qua sunt omnia et procedunt omnia, posse conscendere».

⁴ G. CARDANO, *De rerum varietate*, cit., I, I, p. 3a.

⁵ *Ibidem*.

Una relazione simpatetica, intesa come un influsso non ideale o mimetico, ma *reale*, può riproporsi tra il dominante e il dominato, il cuore e le membra, il sole e le altre stelle. Dove si dia un ordine gerarchico, un centro e una periferia, un sopra, che determina un sotto, lì si esercita anche una circolazione di influenze reali, per le quali l'uno può plasmare aspetti dell'altro.

Della stessa natura è anche il rapporto esistente tra il calore (una delle due qualità primarie, oltre all'umido) e ciò che lo alimenta: «noi vediamo che la fiamma, sebbene non sia un vivente, si flette, al modo dei viventi (*in forma viventium*), verso il luogo in cui si trova il suo alimento e *mirum in modum* si protende verso di esso». ¹ Talvolta le cose sembrano cercarsi, simulano il vivente – o si svelano viventi esse stesse – nelle loro movenze e così il vincolo simpatetico istituisce un piano del fenomenico in cui si danno corrispondenze inattese, somiglianze, che superano le differenze tra generi, specie e regni della natura, che sfuggono ai limiti dello spazio e attestano la potenza con cui il principio di continuità si afferma nell'immagine cardaniana del mondo e in altre affini. «Tutto insiste su un'unica *ratio*: [...] nel corpo umano tutte le parti convengono l'una con l'altra, pur derivando da cause diverse», ² l'anima, nel suo rapporto col corpo, risponde alla stessa *ratio*, che lega il cielo alla terra, gli animi convengono reciprocamente nella *societas* – e, attraverso la *simpatia caelestis*, il principio simpatetico si espande sino all'armonia e al *concentus* siderale. «Ecco vedi come, se si uniscono insieme molte cose, ognuna delle quali è indegna di ammirazione, esse formano un'unità, che è la più ammirevole di tutte le cose». ³

Questa è solo una parte del quadro, delle condizioni più generali entro le quali il potere dell'uomo può espandersi, connettendosi con il sistema dei poteri e delle influenze superiori, per inseguire finalità illusorie o sensate, eccelse o infime secondo il grado di infermità della natura di chi le persegue. Di qui «artifici» di ogni sorta: comuni, più «sottili» (cioè che richiedono *subtilitas*: dalle effemeridi ai linguaggi cifrati) o più «umili» (dalle serrature alla cosmesi), puerili, minimi. Nel medesimo contesto si osservano le più varie forme di divinazione, circondate da credulità, millanteria, mascalzonaggine e però, anche, da mistero: pratiche da esaminare seriamente, perché i poteri di cui sono espressione trovano talvolta un fondamento nei principi della scienza naturale. «La natura si serve sempre dei contrari», ⁴ si legge nel *De rerum varietate* – e questo conferma ciò che già sappiamo, cioè che nello studio della natura non si può applicare rigidamente la legge del *sic et non*. Poi Cardano prosegue: «Se ci sono [uomini] che spontaneamente errano <nei loro giudizi>, ce ne saranno anche che

¹ *Ibidem*.

² *Ivi*, p. 3a/b.

³ *Ivi*, p. 4a.

⁴ *Ivi*, xiv, lxviii, «De divinatione occultiore», p. 268a.

divinano. È dunque certo che vi siano quelli che per una sorta di istinto naturale *recte sentiunt* circa il futuro: allo stesso modo alcuni sono sempre sani, altri lo sono poco, alcuni non subiscono danno dal morso delle vipere e così via». ¹ La divinazione viene ricondotta entro uno schema interpretativo, per il quale ogni determinazione, in natura, si presenta secondo un minimo e un massimo: nel caso specifico, dal minimo di chi non ne azzecca una nei giudizi più banali, a un massimo di chi riesce a presentire con esattezza cose ancora non esistenti. Le singole cose e operazioni naturali si configurano come una scala graduata di possibilità differenti, incluse, tutte, nel campo della realtà: tutte devono necessariamente presentarsi nello spazio e nel tempo. È dunque più che possibile che qualcuno disponga di doti divinatorie. E ugualmente possibile è che i «sigilli» – particolari figure impresse su certi materiali con determinati riferimenti astrologici – producano effetti prefissati sulle persone cui sono destinati. Vi sono materiali e congiunzioni astrali che in base a sottili corrispondenze, sono consentanei alla procreazione, al sonno, agli onori e in genere alle più varie aspettative. Di conseguenza, è perfettamente possibile produrre sigilli efficaci. Superstizione è, in questo caso, credere che l'oggetto in sé sia depositario del potere richiesto. Nessun sigillo può donare la ricchezza, senza che l'interessato si impegni in *negotiationes*, né può dare la fortuna all'uomo di guerra, senza che questi si impegni per avere *fortitudo* e perizia nelle arti militari. ²

E infine i demoni: non c'è argomento più difficile e nobile di questo, dichiara Cardano, perché dal fatto di ammetterne o meno l'esistenza dipende l'opzione favorevole o contraria all'immortalità, alla sopravvivenza dell'*animus* – un'opzione decisiva per il modo di concepire e vivere la nostra esistenza. Il capitolo dedicato a questo tema è tra i più estesi che sia dato leggere nei diciassette libri del *De rerum varietate*. La discussione procede con il metodo consueto: esposizione e confronto delle opinioni dei filosofi (qui, con prevalenza di fonti platoniche, neoplatoniche e ermetiche); testimonianze riprese dagli *auctores* o attinte direttamente, cioè *historiae* e *relationes*; e poi *experimenta*, cioè pratiche connesse con la presunta esistenza di demoni. Per demoni si intendono – la definizione seguente è solo una tra le più sintetiche – «animalia invisibilia, mortalia, corpore perfecta», ³ sono cioè dei viventi invisibili, ma dotati, per lo più, di un corpo, sia pure sottilissimo, e quindi mortali a loro volta: enti intermedi tra gli uomini e il piano degli «dei» celesti e intelligibili, enti vicini agli uomini e a ciò che degli uomini resta dopo la morte (infatti il titolo del capitolo è «*Daemones et mortui*»). Basti dire che Cardano, per un verso, abbraccia in termini tipicamente problematici la tesi

¹ *Ibidem*.

² Cfr. ivi, xvi, «De rebus praeter naturam admirandis», LXXXIX, p. 307a/b.

³ Ivi, xciii, p. 331a.

dell'immortalità dell'anima¹ e per l'altro dà sostanzialmente credito – vi si è già fatto cenno – all'esistenza di figure quali il genio di Socrate o di Cesare, sino al demone da cui il padre stesso di Cardano, Fazio, si dichiarava assistito. Lo fa sulla base di tre considerazioni principali. 1. Come ben sapeva Platone, riguardo a certi argomenti di fatto, solidamente attestati, non si deve pretendere di basare la propria opinione su dimostrazioni: ragioni «probabili» possono sempre mettere in discussione un *fundamentum quod experimento innititur*, ma questa circostanza non è sufficiente a dissolvere la consistenza di ciò che, per esperienza diretta o indiretta, risulti essere accaduto e delle credenze o convinzioni relative.² 2. Esperienze o testimonianze fededeghe sull'esistenza dei *daemones* sono certamente disponibili, pur dando per scontata l'incidenza fortissima della superstizione e di ogni tipo di credulità. E più in generale, 3. «non dobbiamo ritenere che le cose che non conosciamo, non esistano» – non è lecito escludere l'esistenza di cose che appartengano a un ordine diverso da quello cui noi apparteniamo e quindi o difficilmente accessibili o inaccessibili: «si enim equi percipere possent cognitionem in nobis qualis est, non iam amplius equi essent, sed homines».³

Si intende che la presenza dei demoni costituisce, tra l'altro, non la sola, ma una delle ragioni sufficienti per l'esercizio di pratiche propriamente magiche. Tra gli *experimenta* su cui Cardano si sofferma, infatti, figurano tecniche per l'evocazione di queste potenze e apparizioni idromantiche (figure che compaiono in fiale piene di acqua benedetta), mentre il padre stesso di Cardano si dedicava, a detta del figlio, alla geomanzia, per non dire dei sogni, che rappresentano una tra le vie privilegiate di contatto.

Conta qui sottolineare come, anche da questo punto di vista, il mondo dell'esperienza comune si riveli essere un piano suscettibile di illimitate rifrazioni, perché ogni cosa e ogni evento può rinviare a una pluralità di fattori disparati, compresi tutti entro una natura ordinata, certo, ma intessuta di una pluralità di ordini reciprocamente influenti. «A un medesimo effetto si possono assegnare vari principi: demoni, morti, forze celesti e congegni tecnici. Ecco, si ode un rumore in casa: può essere un topo, un gatto, un riccio, dei tarli nel legno, ma anche un demone o l'ombra di un congiunto».⁴ In ogni dettaglio dell'esistenza, l'ordine basato sulla solidità del vincolo causale si afferma attraverso la varietà enigmatica e inesauribile delle cause possibili. E in questo senso Cardano può spingersi a scrivere: «la natura non esiste, è cosa finta, vana, principio di molti errori, introdotto da Aristotele, solo per sovvertire con un nome [vuoto] l'opinione di Platone».⁵

¹ Sia consentito rinviare in proposito al mio *La resurrezione secondo la ragione naturale. Girolamo Cardano e la palingenesi*, di prossima pubblicazione in «Nuova rivista storica».

² Cfr. G. CARDANO, *De varietate*, XIV, IICHI, p. 318a. Nella stesso luogo si discute anche delle ragioni che avrebbero indotto Aristotele a astenersi dal pronunciarsi sull'argomento.

³ Ivi, p. 334b.

⁴ Ivi, p. 317b.

⁵ G. CARDANO, *De vita propria*, cit., XLIV, p. 40a.

Nelle ultime righe del *De varietate*, Cardano così spiega il senso della sua opera: «Abbiamo insegnato quali cose possano essere o accadere, quali non; e anche il modo <d'essere> di quelle che sono frutto della natura o dell'arte, e quali siano utili, quali non; [abbiamo insegnato] inoltre il fine di questa condizione umana, quali cose ad essa convengano e quali non, e queste ultime le abbiamo scritte in maniera tale da far sì che non appaiano né facilmente né a tutti manifeste». ¹ Una discrezione che agli occhi di Cardano fa parte della deontologia dell'intellettuale, quando si addentri in argomenti inadatti ai più, agli stolti, al volgo; ma in primo luogo una indagine volta a demarcare il campo del possibile, rispetto all'impossibile. Compito peraltro inesauribile, posto quanto si legge nell'autobiografia: «le cose umane sono composte di particelle minime [...] come le maglie delle reti, che sommandosi formano figure diverse come le nuvole. E non solo le cose umane vanno divise in questi elementi minimi, ma anch'essi saranno divisi in parti per così dire infinite; solo colui che comprenderà questo e saprà osservare questa regola nelle sue azioni, sarà veramente superiore nelle arti, nelle deliberazioni [...] sino a toccare la perfezione». ²

È stato scritto che la filosofia, in questa sua fase, favorì l'affermazione del principio di ragione, in quanto contribuì alla dissoluzione del sovrannaturale, facendo valere il criterio secondo cui lo straordinario o non è, o è solo ciò di cui non abbiamo ancora colto la natura ordinaria. Si può aggiungere, con riferimento a Cardano, che proprio il rapporto istituito tra filosofia della natura e magia – un rapporto che solo a uno sguardo superficiale potrebbe apparire ingenuo e che non è affatto di incondizionata adesione – proprio questo rapporto è un indice significativo della grande tensione cui sono sottoposte le idee di natura e di cosmo/logos, per la pretesa di dilatarle sino a includere fenomeni, nessi, potenze che il volgo e gli uomini privi di sottigliezza o neppure sospettano o riconducono a fattori teologici, per definizione *extra ordinem*. Nell'opzione cardaniana il reale, sebbene ristretto entro i limiti della cosmologia tolemaica, diviene il campo di una possibilità effettiva, naturale sì, ma troppo fitta di enigmi e di *secreta* per essere padroneggiabile, e rispetto alla quale non si danno strategie razionali adeguate – suo correlato, per il mago non meno che per l'uomo in generale, è di fatto l'accettazione di uno stato di dipendenza dai contorni indefiniti (i demoni, gli dei, la fortuna, il fato). La sapienza, quanto più pretende di farsi sottile per espandersi, tanto più sottilmente rischia di essere pervasa dallo scetticismo; e la mescolanza tra il potere delle tecniche e i poteri magici, che in questo quadro si presenta, può essere e fu di fatto interpretata come una conferma di una inadeguatezza teorico-pratica complessiva. Le linee di sviluppo della ricerca filosofica del secolo successivo saranno rivolte a superare l'impoten-

¹ G. CARDANO, *De rerum varietate*, cit., XVII, c, p. 349b.

² CARDANO, *De vita propria*, cit., XLI, p. 36a.

za del mago a partire dal disincanto cartesiano del mondo per giungere sino al recupero leibniziano di un senso profondamente riformulato della relazione tra il reale e il possibile, il finito e l'infinito.

THE MIRROR OF NARCISSUS. CARDANO SPEAKS OF HIS OWN LIFE

GERMANA ERNST

SUMMARY

This essay attempts to evoke some of the most profound motives that lead Cardano to write, particularly about himself. The philosopher, who shies away from the vain honors of public life, writes because he is stimulated by the aspiration for glory and the desire to be recognised and loved by others, but also to alleviate his own pain. Cardano does not hesitate to explore with great sincerity less edifying aspects and tendencies of his own personality as well as certain themes which men would rather not talk about, such as erotic obsession and the fear of death.

1. BOOKS ARE THE MIRROR OF THE SOUL

MEN take great pleasure in contemplating themselves in a mirror, even if it reflects only the image of the body, which is an insignificant part of us [...]. The authentic essence of man is, in fact, his soul. For this reason, as we read our own writings we see ourselves as though in a mirror [...]. I maintain that as Ovid was writing the beautiful tale of Narcissus looking at his own reflection in the pool, he wanted to represent the wise man reading his own works. That beautiful young man, therefore, is our soul in love with its own image.¹

With these words Cardano attempts to explain the deepest motivation that leads a person to dedicate himself to writing books, as well as his own choice of life. He preferred the study of wisdom, insofar as it seemed to him that it promised greater happiness and freedom when compared to other possible choices. He declined highly profitable offers by kings and princes, even though there were times when he lacked enough money to pay his rent. The purchase of books left him penniless, and he always preferred living freely in his homeland with very little to his name rather than living in far away lands at the service of the rich and powerful.²

ernst@uniroma3.it

¹ *De libris propriis* (1557), in G. CARDANO, *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, ed. by Ian Maclean, Milan, FrancoAngeli, 2004, pp. 213-214; cf. OVID, *Met.*, III, 416 ff.

² *De propria vita*, xxv, in *Opera*, I, p. 16a-b (hereafter *De vita*; in translating from the original Latin, I found it useful to refer to the Italian translation by A. Ingegno in G. CARDANO, *Della mia vita*, Milano, Serra e Riva, 1982).

Yet the mirror of books faces not only the author who recognizes himself therein and draws pleasure from the reflection; it also shows and offers that same image to all those who wish to look at it. More specifically, Cardano inserts within his labyrinthine production frequent references to private and intimate aspects of his own life. At the age of 75, a few months before his death, he wrote an autobiography which elaborated afresh and reordered the many traces disseminated in the dense forest of his other works, thus sketching his self-portrait.

When speaking of himself, as though wanting to offer some sort of justification to his reader, Cardano specifies that the projection of himself does not emanate from his feeling worthy of being placed alongside illustrious figures in an ideal gallery, but rather from his wish to offer an *exemplum* of specific situations and ways of facing them. There was absolutely nothing to boast about in a life like his, characterized as it was by obscure origins, precarious health, long years of extreme poverty, and difficulties of every kind. «Whoever thinks that I have said such things out of pride, thinks of me as a really stupid person», he says in one particular passage, adding that it was precisely those aspects which «come close to the depths of shame» that serve to show how not even the most adverse of situations can dissuade the wise man from remaining faithful to his life project.¹

One of the reasons that pushed Cardano to dwell upon the events of his own life was their sheer variety. In recounting various episodes, he intends to show how human life, in which good and evil are intertwined and often exchange roles, is full of unpredictable surprises. Unforeseeable difficulties may well arise from events which we might at first consider to be positive, while, on the contrary, in those moments when we feel that we have reached the very depths of despair, a sudden and beneficial change of fate may well occur.² One very particular occasion that allows Cardano to speak of his life is offered by his own nativity chart. Notwithstanding his initial hesitation to include it along with the charts of famous men, Cardano is eventually stimulated to do so first and foremost in order to offer a significant contribution to astrology, insofar as it represents a «most accurate and very diligently traced» celestial chart.³ Even in this context, he insists upon the unexpected alternation between fortune and misfortune: many positive things happened when he least expected them; when he was betrayed and abandoned by his friends, strangers came to his aid; those who took him for a madman gave him the opportunity to write and become famous, and

¹ *De consolatione*, l. III, in *Opera*, I, p. 620a: «iam me stupidum prorsus credet, qui putet haec gloriandi causa dicta, quae ad summum dedecus pene attingunt».

² *De vita*, xxxviii, p. 30b.

³ *De exemplis centum geniturarum*, xix, in *Opera*, v, p. 469a: «haec una exquisitissima atque omni diligentia a me fabricata».

those who once despised him and hated him now honor him.¹ When he was the target of slander and envy, he managed to escape great dangers, thanks also to the mysterious language of dreams; he never cared much for wealth and glory; he managed to survive the terrible calamity of seeing his son condemned to death, a tragedy which would have overcome anyone. All this happened with «the not obscure help of a god, to whom I attribute every thing».²

2. BIRTH AND FAMILY

Rather than narrating the events of his own life in a chronological order, Cardano tends to follow a series of thematic nuclei in very much the same way as the inclinations of one's personality and the many facts of one's life are grouped together within the twelve houses forming the nativity chart.

Some of these nuclei feature persistently in his works. In the first place, his birth itself shows how his own life unfolded, since its beginning, as a struggle for survival. The first and only son of an elderly father, the newborn manages to survive abortive attempts by his mother and is delivered almost dead after a very difficult, three-day long labor. The young child immediately faces the dreadful menace of the plague, which in a matter of days claimed the lives of three young brothers, sons of his mother, and the woman who nursed him. Having overcome such life-threatening circumstances – «and yet, in the end, I survived»³ –, most of his bleak childhood was spent battling illnesses, in a state of unhappiness caused by punishments inflicted by his parents, the purpose of which he simply could not understand. The dullness of those years was only brightened up by the extraordinary visions of his imagination – castles, horses and their knights, theaters, men wearing different clothes, soldiers, woods, flowers, birds – which for years appeared before the child's eyes when upon waking up in the morning he was allowed to spend some time in bed. He had never uttered a word to anyone about all this, out of fear of being deprived of such pleasures.⁴

His childhood came to an abrupt end at the age of eight, when his father started forcing the little boy to assist him in his cumbersome tasks on a daily basis. The figure of his father occupies a central and dominating role in the life of Cardano. Fazio was a law scholar but had a keen interest for other

¹ *Liber XII geniturarum*, VIII, in *Opera*, V, p. 517a-b: «Nulli enim adversa minus nocuerunt aut secunda profuere. Nec cuiquam mortalium, ut existimo, tot insperato aut bona aut mala advenire. [...] O quoties visus in profundo miseriarum, me communi, solabar, cum subito unde non sperabam auxilium effulsit. Quoties ab amicis desertus ac proditus, ab incognitis adiutus sum? Quoties magna mala ingens bonum peperere mihi, ut contraria ratione ex magnis bonis ingentes mihi ortae sunt calamitates?».

² *Ibidem*, p. 517b: «Iuvatus a numine non obscure, cui etiam omnia tribuo».

³ *De vita*, II, p. 2a: «superstes evasi tandem».

⁴ *Ibidem*, XXXVII, p. 27a.

disciplines, particularly the occult doctrines. He was fond of wearing red clothes and always carried a black hood or hat because of a head operation he had undergone. He stuttered and had lost all his teeth by the age of 56 as a result of drinking poison. His eyes, though weak, could see very well in the dark, like cats. His behavior was generally of the highest integrity and rigor, certainly the result of his profound religiosity – which was not in contrast with his belief that he enjoyed the special protection of a familiar spirit.¹ A strict and rigid man, he had burst into tears upon learning that his son had no intention of studying law, as he had hoped, but had chosen instead to pursue the study of philosophy.² However, he was elated when the young Girolamo eventually graduated *in artes*. When his son returned home to visit him as he lay seriously ill, Fazio ordered him to return to Padua at once so as to avoid contracting the plague, choosing to die alone within a few days, after refusing to eat for a week or so.³ Recalling the figure of his father – that father who had treated him like a slave with cruel stubbornness, depriving him of the best years of his youth; that same father who was incapable of showing any affection towards his relatives (*minime amator suorum*)⁴ –, Cardano could not hold back his tears at the thought that he had left him right at the moment when he had started to love him (*cum primum me diligere coepisset*).⁵

Apart from the nucleus of his original family, Cardano also recalls the family he had set up himself: the silent figure of his wife Lucia, whose bright image had appeared to him in a premonitory dream⁶ and who had remained faithfully by his side for 13 years, and his three children, two boys and a girl. By the time he was struck by the tragedy of his eldest son being condemned to death, his wife was already dead and he found himself having to deal with such a devastating situation all on his own, without the comfort of his wife which had helped him live through very tough times. He could only console himself with the thought that, at least, she herself had been spared such suffering. Cardano divided his own life into nine different periods of varying length. The eighth period is entirely concentrated around those terrible months in the first half of 1560.⁷ Certain signs had previously warned him about the tragic event that was soon to follow. One night toward the end of 1557, he had heard his bed and the whole room tremble as though with an earthquake. But there was no earthquake; it was the palpitations of his heart that announced to him the inauspicious wed-

¹ *De exemplis centum geniturarum*, p. 460b; *Liber XII geniturarum*, p. 519a-b; *De vita*, III, p. 2b.

² *De vita*, x, p. 8b.

³ *Ibidem*, IV, p. 3b.

⁴ *De exemplis centum geniturarum*, p. 461a.

⁵ *De consolatione*, III, p. 619a; cfr. *De utilitate ex adversis capienda*, III, 2, in *Opera*, II, p. 113a: «Lacrymae cooriuntur mihi cum illius in me benevolentiam mente revolve».

⁶ *De vita*, XXVII, p. 16b.

⁷ *Liber XII geniturarum*, p. 533b.

ding that would lead his son to ruin.¹ The signs became ever more frequent as the catastrophe approached. A sign of a sword covered in blood had appeared on his hand, and day after day it started getting bigger and redder, only to disappear at once as the tragedy unfolded. One afternoon, as he was studying in the library, Cardano heard strange whispers and intuited at once that his son had made a confession, thus sealing his fate. He rushed outside, yelling, because the pain became unbearable – «then it felt as though my heart was being torn off and pulled out».² After the execution, he had no idea what to do or where to go and wandered around the city alone, with no destination in sight: «I wandered about the city looked at with contempt, and my every contact manifested the disrespect into which I had fallen. I avoided my friends because I felt unwelcome; I knew neither what to do nor where to seek refuge; I am not sure whether I felt more unhappy or more hated».³ The wise man writes also to overcome his pain, Cardano readily admits, asking for the reader's indulgence as he proceeds to recount the tragic experience of his son: «I shall write to seek some sort of relief of my pain: truly, I find no other comfort for such a great pain than to write these things».⁴

3. SELF-PORTRAIT

As Cardano himself informs us, painters and artists who had attempted to reproduce his features «in engravings, statues, paintings» had always failed in their endeavors.⁵ Sketching his psychological portrait proves to be an equally daunting and elusive task. Due to the contrasting planetary influences to which his person was subjected, he appeared like a complete stranger even to those with whom he was most familiar, and to himself. The more he tried analyzing the complexity of his own tendencies, the less he managed to understand his true nature.⁶

As he traced his own nativity, Cardano claims to have wanted to open the most secret chambers of his own self with the greatest sincerity, in full

¹ *De vita*, xli, p. 35a.

² *Ibidem*, xxxvii, p. 28b.

³ *Ibidem*, xxvii, p. 17a; even when, at the age of 18, he had contracted the plague, he had wandered around the suburbs of Milan for three days without eating, returning home only at night in order to sleep (*ibidem*, vi, p. 5b).

⁴ *De utilitate*, iii, ii, p. 112b: «Indulgeant mihi hac in parte lectores, cum in acerbo isto casu filii haec tanquam levamen quoddam doloris scribam: neque enim aliud quidquam faciendo quam cum haec scribo, dolore adeo ingenti levari possum».

⁵ *Liber xii geniturarum*, p. 522b: «[...] ut cum multi caelare, fingere, pingereque me summa industria assidue versor»; p. 524a: «In universum, cum omnes planetae ob commistionem moribus nostris impent, eo fit ut quanto diutius tractes eo minus qualis sim agnoscam».

⁶ *Ibidem*, p. 523b: «omnino incognitum propter naturae et morum repugnantiam etiam his, cum quibus assidue versor»; p. 524a: «In universum, cum omnes planetae ob commistionem moribus nostris impent, eo fit ut quanto diutius tractes eo minus qualis sim agnoscam».

knowledge of the fact that this was a perilous undertaking which could have given rise to no little criticism. He nonetheless decided to go ahead in doing so in order to offer a significant contribution to scholars of this discipline. There was no one else, in fact, to whom his most hidden thoughts, desires and first impulses of the spirit could be better known. As far as vices are concerned, it is better to admit them than to conceal them, for it is only by openly stating them that one can recognize them and change them. He is intent on overcoming all doubts and oppositions in the name of truth: «Let the sweetest love of the truth prevail, then, and let its sweetest knowledge defeat every fear of infamy and every suspicion of slander».¹

As he dwells upon the tendencies of his own spirit, Cardano specifies that he does not intend to speak «about the habits acquired through philosophy and education, but about the natural ones» connected with planetary influences.² In the light of these indications, he produces a long list of his own contrasting tendencies, wherein he does not hesitate to include alongside the positive tendencies even those which were less noble and more difficult to acknowledge. This list was so disconcerting that Naudé would later ask himself whether it would not have been better had Cardano limited himself to speaking only about those aspects which preserved his modesty and respectability.³

If the planetary influences had favored in him the love for knowledge, laboriousness, the ability to find new things, and the curiosity for occult doctrines, they had at the same time caused in him the tendency to be vindictive, envious, angry, disagreeable, jealous, lascivious and disparaging toward religion. The influence of Venus makes him love beautiful things such as gems, precious stones, works of art, and in an extraordinary manner music, and conjoined with the influence of Mercury, it gives him a most tender love for his children.⁴ At the same time, however, it makes him tend toward the irresistible attraction for gambling. The compulsion to gamble was excessive to such a degree as to make him lose all the money he had (he got to a point where he pledged his wife's jewels),⁵ or to get involved in violent and dangerous situations, such as when he had to hurriedly run away from the palace of a Venetian gentleman with whom he had gambled, after having assaulted him and punched him for having found out that he was cheating.⁶

¹ *Ibidem*, p. 523b: «Vincat igitur veritatis amor dulcissimus, et illius cognitio suavissima omnem infamiae timorem et calumniae suspicionem».

² *Ibidem*: «nos hic non de moribus philosophia et educatione acquisitis sermonem habemus, verum naturalibus [...]. Alia enim est naturalis affectio, alia studiorum et disciplinae, qua mores uniuscuiusque instituuntur».

³ G. NAUDÉ, *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in *Opera*, I, p. [11a].

⁴ *Liber XII geniturarum*, p. 524a.

⁵ *De vita*, xxv, p. 16b.

⁶ *Ibidem*, xxx, p. 19a.

Having to summarize in just a few words the dominant characteristic in his own personality, Cardano identifies it precisely with the tendency toward an excess of the things he loves. First among these passions is that «immoderate desire of knowledge» (*immoderata cupiditas sciendi*) which had already manifested itself in his father and which now makes him neglect everything else. Right afterwards, he confesses another obsession, this time of an erotic kind. This is one of those aspects which Cardano held to have in common with others, but of which many would rather not speak. The constant thought of sex presented itself incessantly, and the lack of sexual activity – which was due to the impotence from which he suffered for ten years, or, once the problem was overcome, the moral reticence in engaging in such activity –, had been compensated for at the level of the imagination: «the constant thought of sex continuously tormented me (*perpetuo me torsit*), and because I could not engage in it, or once I regained the ability to do so, because I was ashamed, I substituted the practice of physical pleasure with the constant thought of it».¹

One of the most intense and persistent passions of his life, then, was the desire for glory which had manifested itself since early in his youth. It seemed to him, however, that such an aspiration was impossible for him to achieve: having been born to a poor and insignificant family, he lacked wealth, good health and the support of powerful friends. Even when the dream of his youth seemed to be realizing itself, reason never ceased to raise new doubts, trying to dissuade him from following an ambition that presented itself as vain and inconsistent. Cardano is well aware that «everything is destined to disappear» and that it therefore makes no sense to trouble oneself with useless hopes, becoming worn out with fatigue and tormented by the fear of not succeeding, and in the meantime giving up all the beautiful things in life. Even the glory of the Roman Empire declined in the end. But notwithstanding the pressures of doubts and questioning – «If the soul is immortal, what need is there for futile titles? If it is mortal, what are they worth?» – the desire for fame and glory persisted in him («stupidly», he points out), even though he insists on clarifying: «However, I have never desired prestige in the present: on the contrary, I despised honors; I desired that it would be known that I existed».²

¹ *Liber XII geniturarum*, p. 524a: «cogitatio quoque assidua venereorum perpetuo me torsit, et quod facto implere non licuit, aut fecisse potentem puduit, cogitatione assidua mentitus sum voluptatem»; p. 523a: «[Venus's position] Venereorum assiduam cogitationem praestat, ut numquam quiescam»; in *De vita*, VI, p. 6a, he admits to having got to the point of contemplating suicide due to this obsession. NAUDÉ, *Vita Cardani*, p.[viii], cites a long passage to illustrate Cardano's particular erotic sensitivity.

² *De vita*, IX, pp. 7b, 8a.

4. THE LIFE OF THE WISE MAN

The awareness of the brevity and transience of man's mortal condition – and in Spanish the same word is rightly used to denote 'man' and 'shadow'¹ – ought to lead the wise man to distinguish between what is of authentic goodness and what is considered to be good simply because it is held to be so by the multitude.

By way of explaining the ideal life of the wise man, in many pages that echo themes from the Stoic tradition, Cardano compares it to the life of the sovereign, which is represented as being dull and unhappy. From the moment he wakes up, the sovereign is besieged by a throng of adulators and annoying people; his palace echoes with voices and cackles, and the rowdy crowd of comedians and amateur musicians never goes amiss during lavish banquets. Fearing that he may be poisoned, the prince (and even more so the tyrant) is compelled to be suspicious of everything and everyone, from his wife to his children and from his lovers to his cup-bearer and his barber. He spends his day tending to a series of bothersome tasks involving injustices, betrayals and crimes. When he finally goes to bed in the evening, the thoughts of disasters, wars and destruction of cities return to haunt him, and he realizes that nothing in his life is safe and sincere but that everything is confused and unsettling. He yearns for a restful sleep that is long in coming and when he finally manages to close his eyes his sleep is interrupted and is often troubled by nightmares.²

The life of the prince – lacking in affection and tormented by suspicions, in which crowds and deafening noises try in vain to fill the empty void – is the paradigm of the unhappy life, to which the healthy, laborious, frugal and affectionate life of the farming or artisan family is juxtaposed antithetically.³ Even the wise man shall prefer a secluded and sober lifestyle, and he shall not shun solitude when this is the result of a personal choice rather than of the imposition of others. This is indeed a precious good and even in the most extreme kind of solitude six essential goods are never lacking: earth, water, air, the sky, God, and conscience.⁴

It is precisely because human life is a short and futile period, as inconsistent as a shadow, that the wise man shall be sure to keep away from whatever separates and distracts him «from the search for knowledge, which is the most divine thing to be found in man», from real affections and from virtue. A passage in which Cardano exhorts the reader to avoid wasting time

¹ *De consolatione*, I, p. 590b.

² *Ibidem*, III, pp. 621-622.

³ *Ibidem*, p. 621a.

⁴ *De utilitate*, III, 17, p. 204b; Cardano adds nature as the seventh element.

in useless social interaction concludes with an observation that captures his irresistible impulse to utter disagreeable things:

If you are a wise man, what pleasure is there in this interaction? Instead of the contemplation of divine things, futile nonsense; instead of the knowledge of arcane things, vulgar tales; instead of great tranquility, disputes, fears and brawls; instead of sweet idleness, the confused and tiresome affairs of men; instead of the company of gods, geniuses and heroes, the dirty and stinking bodies of men, belching here and nasty smells there. Much as you can try cleaning your dining room (*triclinium*), wherever groups of men meet, the stench is worse than the horrible smell of places where oxen and horses are kept and even worse than the stench of pigsties.¹

The wise man's refusal to waste his energy in pursuit of things to which only men's ambitions grant value, such as honor and wealth, should not be misunderstood as a failure on his part to recognize and appreciate the beautiful things in life. Although aware of the fact that «there is no happiness in mortal things, which are rotten, useless, empty», Cardano does not hold back from listing a whole range of good, simple and gentle things that embellish «this scene that is the world», and which were not lacking in his own life:

I have in mind rest, tranquility, temperance, modesty, order, variety, cheerfulness, spectacles, companionship, sleeping, eating, drinking, horse riding, strolling, sailing, learning new things, meditation, contemplation, education, piety, marriage, banquets, a well-ordered memory, cleanliness, water, fire, listening to music, the pleasures of the eye, talking, fables, stories, freedom, continence, little birds, puppies, cats, the consolation of death, spending time together and the alternation of events and of fortune which is common both to those who are happy and those who are not.

This list helps us to understand the reason why Cardano chose to add the image of the swallow to his personal seal, the characteristics of which he describes in an affectionate and delicate self-portrait:

I chose the swallow because it resembles my habits in many ways: harmless to humans, it does not disdain the company of the poor, it spends a lot of time among men, yet it does not establish any real familiarity with them, it moves from country to country but often returns, it mates and does not like solitude, yet it is not keen on living in a flock, it pleases whoever welcomes it with its song but hates being kept in captivity [...]. It returns almost gratefully to countries that would have hosted it and no bird, even if carnivorous, gives it chase; it is unsurpassed and unequalled in the beauty of its flight.²

¹ *Ibidem*, p. 205b; on his compulsion to utter words that are disagreeable to those who listen, cfr. *De vita*, XIII, p. 10b.

² *De vita*, xxxi, p. 22b; xxxiii, p. 25b.

5. DEATH, AND LIFE IN HEAVEN

Another thought that had obsessed Cardano since the early days of his youth is death. An episode that had taken place when he was 18 years old remained vividly in his mind. One day he was standing outside a house after having accompanied his father to the entrance for one of his usual errands. As he stood there waiting for him, he saw a funeral passing through the main door. Overwhelmed by strong emotions, the thought of death had intensified his desire to do something that would render his name immortal.¹ He would later admit that the obsessive thought of death tormented him, inducing in his cold and fearful heart a kind of fear for which he could derive no suitable remedy from philosophy – and even this, according to him, is one of those thoughts about which men would rather not speak.

The anxious search for happiness and the immense desire for life (*vitae desiderium ingens*) are harmful and inane, just like the absurd dream of the alchemists, who end up losing what they have under the illusion of achieving something impossible.² Cardano knows all too well that in one single moment death sweeps away and overturns everything: human goods which once seemed to have meaning and value are suddenly devoid of any significance and worth, and there is no greater illusion than the attempt on men's part to deny this reality through the magnificence of funeral services, the vain ostentation of monuments and mausoleums. Toward the conclusion of *De consolatione*, Cardano observes that throughout their mortal lives men are like broad beans:

some are small, others are big, some flourish, others bear significant fruits, while some are sterile, others are fertile, others are frail, others fruitful: but as autumn approaches, in a single moment they all become empty stubbles. And there is no difference between them [...]; they all die at the same time, never to be born again; in the same manner, the splendors, the wealth, the power, the children and the friends of men suddenly grow old and die all together.³

But it is precisely because of this wreckage and the inconsistency of every earthly value that Cardano reiterates that «only virtue and honesty can make man happy, only the consciousness of crimes can make him unhappy».

¹ *De libris propriis* (1557), p. 171: «Hoc unum sat scio; ab ineunte aetate me inextinguibili nominis immortalis cupiditate flagrasse».

² *De consolatione*, II, 599b.

³ *Ibidem*, III, pp. 635b-636a: «Homines enim in hoc mundo ut fabae sunt: aliae enim pusillae, aliae magnae, aliae florent, aliae fructibus conspicuae, aliae aridae, aliae luxuriantes, aliae exiles, fruticulosae aliae: omnes tamen unus autumnus quam brevi in inanes stipulas redigit. Neque inter illas ullum amplius est discrimen, non solum quae sit, sed quae fuerit; omnes una intereunt, non amplius nascituae: sic hominum omnis fastus, ambitio, divitiae, potentia, filii, amici, gloria, quam brevi consenescent intereuntque».

He therefore exhorts men to elevate their mind, a divine gift, to the luminous heavenly kingdom, where a wonderful and eternal life awaits them. The earthly world is a theater in which we have been sent to fight against difficulties and temptations – and God secretly follows the spectacle. He who fights bravely and is victorious deserves to be raised, while he who surrenders in a cowardly way shall be treated like a slave in chains; when the battle comes to an end, the soul will unite itself in an embrace with the father of gentleness and tranquility who can neither be described nor imagined.¹

Although Cardano maintains that he is writing of himself only for himself, he actually addresses and speaks to whoever is willing to listen to him, in order to bring together again the many threads of his own life in a unified design and understand its meaning. He is well aware of the fact that even the story of his own life may seem «in future devoid of any value», because «in our state of mortality there is nothing that is not vain, empty and like the dream of a shadow»: but he insists on saying that he wanted to tell the truth about his own life as a human being, which he lived within that «tiny and sparse circle of darkness in which, as companions in anxiety and misery, we confusedly circle around», without forgetting that beyond this shadowy spot there lies «the greatness and vastness of heaven».²

One day, Cardano writes, as Praxiteles looked at his own face in a mirror during a fit of anger, he began threatening that image which he disliked, and growing increasingly unhappy with what he saw he smashed the mirror to the ground, breaking it into a thousand pieces: but each fragment multiplied itself recreating the image he did not want to see.³ Cardano reminds us that we ourselves are our own mirror.

¹ *Ibidem*, p. 636b: «Cum itaque extremum agonem anima superaverit, tanquam amans amanti copulata, ea dulcedine ac securitate fruitur quam nec scribere nec cogitare possumus».

² *De vita*, xxvii, p. 17b; xlIII, p. 39b.

³ *De consolatione*, III, p. 629b.

FAZIO AND HIS DEMONS.
GIROLAMO CARDANO
ON THE ART OF STORYTELLING
AND THE SCIENCE OF WITNESSING

GUIDO GIGLIONI

SUMMARY

Fazio Cardano, Girolamo Cardano's father, plays a key role in Girolamo's philosophical investigations. This article focuses on Girolamo's use of Fazio as an authoritative figure in matters of demonic apparitions and explores the boundaries – not always clearly defined – between storytelling and reliable witnessing in Cardano's accounts of family memories, reported speeches and preternatural phenomena.

1. THE FREEDOM OF NARRATIVE INQUIRY

WE owe to Cardano's zest for gossip and storytelling a true ghost story set in Pavia in the 1460s. In *De varietate rerum* (1557), he recounts how one night his father Fazio happened to have a close encounter with a demonic creature, a *folletto*. «My father used to tell this story very often», so Cardano begins his report; but then, with an unexpected narrative turn, he lets Fazio speak for himself. All of a sudden, Girolamo's «I» becomes Fazio's «I»:

I was brought up in the house of Giovanni Resta, a nobleman of Pavia, and during the time I lived there I taught his three sons Latin. I left the house when I began to practice as a physician and I became able to earn my own living.¹ While I was still involved with medicine, but already thinking of civil law to please my brother Paolo Cardano, an expert in canon law and a high-rank priest,² one of Resta's children, by now an adolescent, happened to fall mortally ill. I was called to assist him because of

Guido.Gigliani@sas.ac.uk

¹ As Cardano recalls in *De sapientia* (in *Opera*, I, p. 578a), Fazio's original career was in medicine and he only decided to become a jurist later on in life: «pater meus Facius Cardanus medicus primo, inde iurisconsultus factus est». See also *De vita propria*, in *Opera*, I, p. 1a.

² Paolo Cardano, Fazio's brother, was *decretorum doctor* and *rector* of the church of S. Paolo in Compito in Milan (see C. MARCORA, *Stefano Nardini, arcivescovo di Milano (1461-1484)*, «Memorie Storiche della Diocesi di Milano», III, 1956, pp. 257-488: 312). Judging from Fazio's story, Paolo seems to have played an important role in convincing his brother to change profession from medicine to law. I would like to thank Francesco Mores for explaining to me some of the technical expressions relating to Paolo Cardano's position in the Church of Milan.

both my medical expertise and my ties of friendship. At the time, Giovanni Resta was living in another place, which he rented, and not in the house where we stayed, which he owned. I was sleeping in the bedroom upstairs with the other brother, while the ill brother was downstairs (the third child, Isidoro, was away).¹ Both bedrooms were adjacent to a tower (an architectural feature that is common in Pavia). At dusk, when we went to bed, I heard thumping noises against the wall as if someone was beating the wall with one of those chains with which people are beaten up, fettered or restrained. I asked: «What's going on?». The boy told me: «Don't worry, it's just a domestic demon which they call a *folletto* [a sprite]. Usually he is harmless, but sometimes, like now, he can be annoying. I don't know what's wrong with him!». While the boy was falling asleep, I became fascinated with the events that were unfolding before me and for that reason I remained awake, full of anxiety. For half an hour, the *folletto* kept silent. Then I felt that someone's thumb was being placed on the top of my head. My impression was based on a sensation of cold, for in fact the *folletto* was not pressing his hand at all. I was on my guard, and the *folletto* placed his forefinger, then the middle finger, and then the other fingers, until his little finger almost reached my forehead. Judging from its size, it was the hand of a ten-year-old child, it feels as if it were made of cotton (*ex cotto*),² but so cold that it was quite a nuisance.³

That night, the excitement of witnessing a true wonder of nature initially overcame Fazio's fear of being injured by the *folletto*.

I was enjoying that moment very much, for I was given the opportunity to know such a marvel. Therefore, I kept listening with attention. Slowly the hand moved down straight to my face with the ring finger leading the way and coming down towards the nose. Its position indicated that it was the left hand. Finally the hand stole into my mouth, and two fingernails were already inside it, when I began to think that what was happening was not right. So I pushed the *folletto* away with my right hand to avoid its body coming inside my own. The *folletto* remained quiet while I kept watching over the whole thing, because I could not trust this spectre at all. I laid on my back for about half an hour and then the *folletto* was back, this time doing everything in a lighter way than before, but not so lightly – and he was acting very lightly – that he could prevent that extraordinary sensation of cold from being perceived by me. When he tried again, I pushed him away, for by now I was convinced that he was trying to enter my body. The astonishing fact was that, although my lips were tightly sealed, my

¹ Isidoro Resta, one of Giovanni's children, would become a key character in the dramatic story of Girolamo's birth. See G. CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, I, p. 3a: «Isidorus Resta Ticinensis patritius, me nudum balneo aceti calidi exceptum, tradidit nutrici». Isidoro was Girolamo's *padrino*, which is evidence of important ties existing between the Cardano and the Resta families. For a study on the early modern notion of godparenthood in Italy, see G. ALFANI, *Padri, padrini, patroni. La parentela spirituale nella storia*, Venice, Marsilio, 2007 (English translation by C. Calvert, *Fathers and Godfathers. Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2009).

² In *Consilium pro dolore vago* (in *Contradictentium medicorum libri duo*, Paris, Jacques Macé, 1565, f. 310v), Cardano recommends to sleep on a bed made of cotton, not feathers («lectus sit ex cotto, non ex pluma»).

³ CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera*, III, p. 335b.

teeth and my face were still able to feel the coldness of his fingers, for it was clear to me that that body was aerial.¹

The story continues with Fazio getting up and being chased by the sprite across the house. Once Fazio ends his recollection of the misadventure in Resta's house, Girolamo resumes his function as the main narrator and concludes: «In view of all this, I am not surprised that my father would often say how certain he was that demons exist».² When Cardano published the horoscope of his father in his *De exemplis centum geniturarum* (1547), he duly noted Fazio's «knowledge of occult disciplines». According to Girolamo, his father had «such a great expertise in necromancy that he surpassed everyone in our time». Most of all, people knew that «he had a familiar spirit, something that, in a naive way, he himself would admit».³ This is confirmed by Girolamo, who tells us how Fazio relied a great deal on the services of his personal demon. Only in cases of extreme gravity would he resort to the more orthodox help of saints. Girolamo tells the story of when, at the age of eight, ill with dysentery and fever, he was on the brink of death, and his father turned to St Jerome for help rather than to his familiar spirit, as was his want in cases like these. Revisiting the episode in his autobiography (written in 1575), Cardano writes that he «steadfastly refrained from investigating» this tainted relationship.⁴ It is important to remember that the time when Cardano was recollecting these childhood memories was after the tragic experience of his imprisonment in 1570, very likely to have occurred because of his unwise meddling with divinatory topics and practices. It comes as no surprise, then, that he felt the need to specify how, unlike his father, he had not indulged in such activities as predicting the future and entertaining the company of demons. In fact, we know that not only did Cardano investigate demonic matters; he, too, had his own familiar spirit.⁵

As a very short prolegomenon to a future study on Fazio and his natural philosophy, this article may be seen as an essay in oral history, based on Fazio's speeches reported by Girolamo – a piece of oral history which is inevitably biased and compromised from the very beginning because Gi-

¹ *Ibidem*, pp. 335-336b.

² *Ibidem*, p. 336b.

³ G. CARDANO, *De exemplis centum geniturarum*, in *Opera*, v, p. 460b. On Fazio's necromantic expertise, see G. GIGLIONI, *Nature and Demons: Girolamo Cardano Interpreter of Pietro d'Abano*, in *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*, ed. by C. Burnett, J. Meirinhos and J. Hamesse, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2008, pp. 89-112: 90-96.

⁴ CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, i, p. 3a; *The Book of My Life*, tr. by Jean Stoner, New York, The New York Review Books, 2002, p. 11.

⁵ See, for instance, *De vita propria*, in *Opera*, i, p. 53a. On Cardano's years after the imprisonment, see I. MACLEAN, *Girolamo Cardano: The Last Years of a Polymath*, «Renaissance Studies» xxi, 2007, pp. 587-607.

rolamo is the only witness we have. As an attempt to explore Girolamo's attitude towards his father, this essay is compromised as well, since it is not always easy to assess where Girolamo's account of Fazio ends and Girolamo's own projections begin. Sometimes we get the impression that Fazio is Girolamo's alter ego, a mirror in which Girolamo may see a reflection of his own soul. At times, Fazio's alleged stories look like a narrative ploy that allows Girolamo to write and discuss matters with a level of freedom that otherwise would have looked suspicious.¹

2. FAZIO AS SEEN BY GIROLAMO

Fazio makes his frequent appearances in Girolamo's work as a character surrounded by an aura of mystery and respect. The reader can still perceive the feeling of admiration mixed with terror that Fazio aroused in Girolamo when he was a child. Fazio is depicted as a frightening, angry, cruel, strange, gloomy, fickle, credulous, vain and naive man, concerned with social decorum and prestige, and yet behaving like an eccentric who, wearing garish outfits, brags around reckless views on necromancy; a scholar trained as an Aristotelian rationalist, who nevertheless claims to entertain conversations with demons; a sceptic endorsing a jaded and disillusioned view of life, who, however, does not refrain from turning to forms of popular devotions when in special need. Described by his son as a man of violent temperament, Fazio could nevertheless extract confessions from suspects without resorting to physical violence. «My father was one of the lawyers working for the state treasury (*advocatus fisci*)», recounted Girolamo in *De varietate rerum*; «he would force people to say the truth without having recourse to torture as others did using the most exquisite torments».² Girolamo often stresses the level of loneliness and gloom that accompanied Fazio's life. «I don't know the reason», he wrote in *De utilitate ex adversis capienda* (1561), «but my father died with no friends. I wish there weren't a greater calamity in poverty and other situations!».³ In *De consolatione* (1542), Girolamo recorded the depth of Fazio's pessimism:

When he was still alive, I remember my father Fazio always saying that he wished he could die, for he always had his best time when he was deeply asleep and far away from all the affairs of this life. I gather he meant that this universal delight which we perceive through our senses produces more bitterness than sweetness and that, there-

¹ On the importance of the narrative aspects in Cardano's work, see N. G. SIRAI, *Girolamo Cardano and the Art of Medical Narrative*, «Journal of the History of Ideas», LII, 1991, pp. 581-602; EADEM, *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 195-213.

² CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera*, III, p. 322b.

³ G. CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, in *Opera*, II, p. 145b.

fore, there is no better condition than being without them, provided that the intellect remains.¹

Fazio had never been tender with his son Girolamo, but Girolamo, too, had never had any qualms about criticising his father's shortcomings.² One of his most severe judgments can be found in *De libris propriis* (1550): «My father left me with nothing else but sorrows and seeds of future calamities».³ When Girolamo was still seven years old, Fazio began to employ him as a «page» in his daily routine of business and meetings.⁴ He complains that before he was twenty years old, he did not have time to do anything else: «I was always at the service of my father (*in patris servitute perpetuo essem*) and, what is more, I didn't have any knowledge of the Latin language (*absque lingua Latina forem*)».⁵ The daily harsh treatment he received from his father remained a deep trauma in Cardano's life. He was especially hurt by the thought that Fazio could be so insensitive towards his education and well-being. However, one might say that Fazio imposed such a strict discipline (close to actual slavery) because he wished his son to follow on his legal footsteps and become a lawyer:

My father actually wept in my presence when he learned that I had given over jurisprudence to follow the study of philosophy, and felt deeply grieved that I would not apply myself to his same interests. He considered jurisprudence a more ennobling discipline – repeatedly he quoted Aristotle on this point – and a profession better adapted to the acquisition of wealth and influence, and to the improvement of the family position. He realised that his office of lecturing in the law schools of the city, together with the honorarium of a hundred crowns which he had enjoyed for so many years, would not, as he had hoped, fall to me, but that another would have succeed him in his post.⁶

Fazio was certainly a learned and knowledgeable man. In *De propria vita*, in a chapter devoted to his teachers, Girolamo presents his father as the person who provided him with the essential rudiments of arithmetic, knowledge of arcane matters, Arabic astrology, mnemotechnics (not with great success, in this case) and Euclidean geometry, before he was able «to acquire and learn without any elementary schooling, and without a knowledge of the Latin tongue».⁷ Elsewhere in the same work, Girolamo describes his father as a brilliant legal scholar with a basic knowledge of mathematics,

¹ G. CARDANO, *De consolatione*, in *Opera*, I, p. 600b.

² CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera*, III, p. 329b.

³ G. CARDANO, *De libris propriis. The Editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with Supplementary Material*, ed. by I. MacLean, Milan, Angeli, 2004, p. 165.

⁴ CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, I, p. 3b.

⁵ CARDANO, *De libris propriis*, cit., p. 125.

⁶ CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, I, pp. 8b-9a; tr. by Stoner, pp. 38-39.

⁷ Ivi, p. 26ab; tr. Stoner, p. 126.

who, nevertheless, lacked the focus and resolution necessary for intellectual pursuits of a broader philosophical scope: «he was in no wise given to original thinking, nor had he availed himself of the resources of the Greek language». He had «many-sided interests», and was «naturally gifted», but he also was characterised by a certain «inconstancy of purpose».¹ Girolamo saw in this «habit of relinquishing one aim in life for another» a «mighty obstacle to his success» and a main difference between himself and his father, who had never managed to write a book.² Such a character trait might have come from Fazio's bodily temperament. In the astrological treatise on exemplary genitures, Girolamo pointed out how Fazio had «a most humid brain» due to the influence of Saturn.³

From Fazio's horoscope, which Girolamo published in his collection of genitures, we learn that his father was born on 16 July 1445 and lived for 79 years.⁴ Girolamo also recounted in dramatic tones the moment of his death, on 28 August 1524, in *De vita propria*.⁵ The geniture, in Girolamo's opinion, presented «not a few remarkable traits». Fazio was characterised by «an immense love for studying» to the point that «he did nothing else» throughout his life. The stars, judging from Girolamo's astrological portrait, had been generous with his father. Saturn had given him «endurance», Apollo and the Belt of Orion «talent» (*ingenium*) («but a lazy one») and a «remarkable memory». And so it happened that Fazio became «a doctor in both canon and civil law, a physician and a mathematician».⁶

In his *Contradicentia medica*, written at different stages and published first in 1545, and then expanded in 1548 and 1663, Cardano informs us that his father had studied medicine under Giovanni Marliani, a pupil of Biagio Pelacani and a professor of natural philosophy, medicine and astrology at the University of Pavia from 1441 to 1483, the year of his death.⁷ Marliani belonged to a Milanese patrician family known for having produced a series of distinguished physicians, jurists and counsellors. He was also personal physician to Galeazzo Maria Sforza and then to his son Gian Galeazzo.⁸ Like his student Marliani, Biagio Pelacani had been professor of mathematics and philosophy at the University of Pavia (from 1377 to 1378, from 1389 to 1399 and from 1403 to 1407). His contributions ranged from mathematics to

¹ Ivi, p. 9a; tr. Stoner, p. 39.

² *Ibidem*, p. 12a; tr. Stoner, p. 54.

³ CARDANO, *De exemplis centum geniturarum*, in *Opera*, v, p. 460b.

⁴ *Ibidem*.

⁵ CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, i, p. 3b.

⁶ CARDANO, *De exemplis centum geniturarum*, in *Opera*, v, p. 460b.

⁷ G. CARDANO, *Contradicentia medicorum*, in *Opera*, vi, p. 483a: «Pelacanus, qui fuit Ioannis Marliani praeceptor, qui fuit praeceptor patris mei in Medicina, quamquam postmodum evaserit Iurisconsultus». See also *De sapientia*, in *Opera*, i, p. 507b.

⁸ M. CLAGETT, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, New York, Columbia University Press, 1941, pp. 11–22.

physics (especially on Aristotle's rules of motion), but he also wrote commentaries on the biological works of Aristotle (*De generatione animalium* and *De anima*), besides writing on optics and astrology.¹ The work of John Peckham, especially his *Perspectiva communis*, had been studied and discussed in Pavia, and Fazio would later publish an edition in 1482-3.² Given his academic training and his familiarity with the characteristic blend of late scholastic Aristotelianism and new views on nature, Fazio can be seen as the missing link between Girolamo and such authors as Pietro d'Abano, on the one hand, and Pietro Pomponazzi, on the other.

3. HOW TO WITNESS APPARITIONS AND TO REPORT ABOUT DEMONS

Significantly, the book that was most subjected to inquisitorial censures, *De varietate rerum*, is also the work which contains both the most extensive account on demonic life and the longest excerpt relating to Fazio's life.³ In the long chapter 93 (book 16), devoted to «demons and the dead», Cardano divides the various opinions about demons into three general groups, i.e. according to the Christians (for whom demons are immortal beings, evil and of a feeble nature), according to Fazio (who thought that they are mortal and powerful, some of them good, some evil, but very concerned with their death) and, finally, according to Platonists and Neoplatonists (for whom demons are immortal, partly good, partly evil, and powerful beings). With respect to Fazio's views, Girolamo bases his account on the fact that one demon in particular communicated (*narravit docuitque*) this opinion to his father.⁴ As is often the case when dealing

¹ On Biagio Pelacani see: F. ALESSIO, *Un maestro dello studio Pavese del Trecento: Biagio Pelacani da Parma*, in *Discipline e maestri dell'ateneo pavese*, Milan, Mondadori, 1961, pp. 173-176; G. FEDERICI VESCOVINI, *Le questioni di Perspectiva di Biagio Pelacani da Parma*, «Rinascimento», XII, 1961, pp. 163-243; EADEM, *Biagio Pelacani a Padova e l'averroismo*, in *L'averroismo in Italia*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 143-173; EADEM, *Studi sulla prospettiva medievale*, Turin, Giappichelli, 1965; EADEM, *Biagio Pelacani. Filosofia, astrologia e scienza agli inizi dell'età moderna*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo: Biagio Pelacani Parmense*, ed. by G. Federici Vescovini and F. Baroncelli, Padua 1992, pp. 39-52; A. HARRISON, *Blasius of Parma's Critique of Bradwardine's Tractatus de Proportionibus*, in *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, ed. by A. Poppi, Padua, Edizioni Lint, 1983, pp. 19-69.

² A larger commentary on this work by Fazio with Girolamo's annotations never materialised. See CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, I, p. 9a.

³ On the theological censures to *De varietate rerum*, see M. VALENTE, «Correzioni d'autore» e censure dell'opera di Cardano, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, ed. by M. Baldi and G. Canziani, Milan, Angeli, 2003, pp. 437-456; U. BALDINI, *L'edizione dei documenti relativi a Cardano negli archivi del Sant'Ufficio: Risultati e problemi*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 457-515.

⁴ CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera*, III, p. 319a. On Fazio's as a source of stories for Girolamo, see Germana Ernst's translation of the chapter on witches from *De varietate rerum* in this volume, pp. 000.

with Fazio and his demons, storytelling remains for Girolamo the privileged line of inquiry:

For a long time, Fazio Cardano had an ethereal demon who was, as he used to say, familiar to him. This demon, as long as Fazio kept him bound, gave him truthful responses. Once he released him, however, he kept returning but gave him false answers. If I am not mistaken, he kept him bound for twenty-eight years and he left him free for about five. Whatever the matter, during all the time he remained bound, the demon appeared at ease, and at least he confirmed that demons exist, for he investigated everything diligently from them. He was not always alone, although for the most part he was. Sometimes he used to come with friends.¹

Throughout his excursus on Fazio in *De vanitate rerum*, Girolamo did not question the veracity of his father's accounts or the veracity of his intention, but the levity of his arguments, concluding that his father was in fact too credulous. In order to avoid the same mistakes (i.e. precipitation in judgment and self-delusion) when dealing with demonic apparitions, Girolamo devised an ingenious set of criteria meant to test the reliability of demonic witnessing. He argued that the reality of demonic apparitions could be proved through rational arguments, direct perception of the senses and reliable witnessing.² Expanding on witnessing, Cardano insisted that a good testimony should be based on the interplay of technical expertise and moral character. He began by saying that all reliable witnesses are characterised by cautious judgment (*prudencia*) and moral integrity (*integritas*). Provided that in no circumstance can one extort the truth resorting to violence, he concluded that ideal witnesses have to be moderately unhappy and endowed with a sense of moral decency. He then qualified this statement by adding that witnesses cannot be completely unhappy or completely honest (for these kind of people «tend to turn to wishful thinking rather than follow their judgment»), they cannot be either happy or evil (for «they deny even that which is true»), they cannot be honest and unhappy (for «they indulge so much in wishful thinking that they imagine what they want rather than see or hear things»). Behind this taxonomy of possible witnesses, it is not too difficult to recognise Cardano's characteristic penchant for combinatorial thinking. The conclusion of the whole argument seems to question Fazio's reliability as a witness in demonic matters: if one is too honest, too happy, too evil or too unhappy, he or she will be unable to perceive the reality of things, for such a person will be either too idealistic, too involved

¹ CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera*, III, p. 320b.

² On the early modern debate over apparitions and their level of reality, see S. CLARK, *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007; E. BEVER, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition, and Everyday Life*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

in the world of the imagination, or too twisted; in any case, he or she will be in denial and, deliberately or not, will distort reality. Unlike Fazio (too unhappy and too intransigent from an ethical point of view), Girolamo is better equipped to distinguish between reality and self-deception because of his painful awareness of the gap separating reality from representation, a religious expectation of a better life after death and, above all, a long-term knowledge of human foible:

Therefore, this opportunity has been rightly given to me, for I am not so honest or unhappy that I want what I cannot have or imagine what is impossible, for I detest lies more than any other human being, nor am I so irreligious or happy in this life that, if it could happen, I wouldn't like to survive to it. Therefore, no one should tell me that I am too credulous, if I recount things that can hardly be believed, or that I do not favour the belief in the immortality of souls, if I don't try hard to bring forward things that go beyond my power of perception and more shining spectres, as most people do.¹

In Girolamo's opinion, Fazio's testimony was not reliable because he was too honest and too unhappy, and therefore «he tended to imagine what he wanted rather than see or hear things». From this point of view, Girolamo's mother, Chiara Micheira, was more reliable as a witness, because, like her son, she was unhappy, but ethically less intransigent than his father. Most of all, she was not a self-aggrandising person:

I heard a similar story from my mother, a woman who was religious, but not superstitious at all. When she had a three-month-old baby from her previous husband – and the husband, Antonio de Alberis (this was his name), was in fact present – she heard someone walking about barefoot in the bedroom. So she wakes up her husband; he hears the same thing; they are surprised and frightened; they think it is a prodigy. The day after, the baby, otherwise healthy, is dead. This is what was told by that most truthful and not at all vain woman.²

In the end, one might say that Fazio – and the same could be said of Girolamo's mother, Chiara – was simply a wonderful raconteur of horror stories, who took a certain pleasure in frightening the already vivid imagination of his only child, or maybe he was a sort of late medieval ghost hunter, who apparently spent a large part of his life investigating the life and mores of demons and other aerial creatures using all the scientific means at his disposal (optics, astrology, medicine). Undoubtedly, Girolamo grew up in a family in which both parents seem to have indulged in telling stories of ghosts and demons, while complaining about the miserable state of human nature. This must have had a profound effect on his frame of mind. While it is clear that Fazio's figure often emerges as a character out of a ghost story

¹ CARDANO, *De varietate rerum*, in *Opera*, III, pp. 322b-323a.

² *Ibidem*, p. 323a.

– at times as the narrator and at others as the author of reported speeches about demons and ghosts –, a deeper and long lasting legacy is passed on from father to son and manifests itself in Girolamo's attitude towards storytelling and the positive aspects of narrative inquiry. Above all, Fazio's stories on demons, ghosts and shades from the otherworld were successfully used by Girolamo to reinforce the idea of a link between the continuity of the self, the persistence of individual memories and the achievement of a final state of bliss.¹

¹ I have examined Cardano's notions of the self, immortality of the soul and memory in *Autobiography as Self-Mastery. Writing, Madness, and Method in Girolamo Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001, pp. 331-362; *The Eternal Return of the Same Intellects. A New Edition of Girolamo Cardano's De immortalitate animorum*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 177-183; *Mens in Girolamo Cardano*, in *Per una storia del concetto di mente*, ed. by E. Canone, 2 vols, Florence, Olschki, 2005-2207, II, pp. 83-122. For a fine analysis of Cardano's view concerning the link between the soul of the living and the dead, see in this volume the article by A. MAGGI, *The Dialogue between the Living and the Dead in Cardano's Thought*, pp. 473-480.

THE DIALOGUE BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD IN CARDANO'S THOUGHT

ARMANDO MAGGI

SUMMARY

This short essay brings to the fore the multifarious significance that the dead embody in Girolamo Cardano's thought, with a particular emphasis on his fundamental treatise on oneiric communications. If for Cardano to see means to understand, the images of deceased relatives and acquaintances visiting the philosopher in dreams are harbingers of intellectual insights on essential activities of the mind and the soul.

WRITING to the poet Ugolino Verini whose young son had recently died, Ficino reminds him that Plotinus, along with many other philosophers of antiquity, held that «gl'animi in questa vita da Iddio come ad una comedia o ad una tragedia siano mandati», because all things of this world are fictional («fabulose»), including our own birth and death («similmente i nascimenti e le morti finte siano»)¹. The actors who play their role according to the writer's intentions and whose presence on the stage is short are the best and the luckiest ones, since longer stories end up mixing up comical and tragic moments. «Piangerete adunque voi quel gentilissimo giovine», Ficino writes to his friend, who however must bear in mind that God was in fact his son's ultimate father.² Verini was only meant to teach his child how to play his short role on the world's stage. In this epistle, Ficino minimizes the relationship between a father and his son by emphasizing the distance between the living and the dead, whose presence seems to coincide with the 'lines' they are supposed to recite on this stage for God's private amusement. It is, however, a tenet of Ficinian Neoplatonism that, in contrast to Christian orthodoxy, «l'anime de i morti sciolte da i lacci de i corpi hanno qualche cura de le cose humane», as Ficino writes in an epistle

amaggi@uchicago.edu

¹ M. FICINO, *Tomo secondo de le lettere di Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci senese*, Venice, Giolito, 1548, VIII, f. 113r. PLOTINUS, *On Providence*, in *Enneads III*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, 17, pp. 98-107. In particular, pp. 103-105: «the soul, coming on the stage in this universal poetic creation and making itself a part of the play, supplies of itself the good or the bad in its acting». Cfr. M. FICINO, *In Plotinum*, in *Opera omnia*, II. II, Turin, Bottega d'Erasmus, 1959, 5, pp. 1705-1706.

² FICINO, *Tomo secondo de le lettere di Marsilio Ficino*, f. 113v.

to Matteo Corsini.¹ As evidence of this hypothesis, Ficino reports two astonishing events, both occurred after the death of his grandmother Angela. While Angela was in Florence, her husband and her daughter Alessandra, Ficino's mother, received a letter from Angela who reassured them of her good health. That night, however, both her husband and her daughter had a dream in which Angela took leave from them. Alessandra dreamed that her mother refused to embrace her, whereas her husband heard her say «O Giovanni mio, quanto mi doglio della tua fortuna. Sta sano e fa pregare Iddio per me».² Waking up from these disturbing images, both father and daughter rightly thought that Angela had died that very night. Angela appeared to her daughter again one night and consoled her («Non ti voler più affliggere figliuola mia»)³ The following day, Alessandra received the tragic news that the wet nurse, to whom she had entrusted her baby, had suffocated him. Let us remember that, according to Catholic teaching, souls' apparitions occur very rarely and only through the intermediary action of angels. In *De cura pro mortuis gerenda*, Augustine makes it clear that death severs every possible connection between the living and the deceased.⁴ But it is a fact, Augustine admits, that at times images of dead persons visit us with requests or suggestions. According to Augustine, what we see is not the image of the dead person's soul, which is forever detached from the realm of the living. We see a «simile» (*similitudinem*) of the person we knew.⁵ Unbeknownst to the soul of a dead person, an angelic being may summon a «phantasm», a memory, to convey a warning, a reassurance, or a threatening message to the living.⁶ The spiritual figure that speaks to us has nothing to do with the person we remember. The simile (*larva, imago*) of a loved one who suddenly presents itself to us comes from someone else, an angel or demon, who is unknown to us and uses the image of the dead because it is familiar to us.⁷

If, as Ficino says in his epistle, the world is a theater meant to entertain the divine with our comic and tragic vicissitudes, the death of Verini's young son has not brought to an end the boy's part in this universal play. His image is still active either as a mask available to other actors (demons or angels according to Christian theology) or as the visible manifestation of the boy's spiritual existence. But the malleability of the deceased boy's image transcends a strict theological view, because his visible presence may return to his father also as an oneiric representation, which greatly amplifies the son's

¹ M. FICINO, *Tomo primo delle divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci senese*, Venice, Giolito, 1546, I, f. 14v.

² *Ibidem*, f. 14r.

³ *Ibidem*, f. 14v.

⁴ AUGUSTINE, *De cura pro mortuis gerenda*, in PL 40, coll. 591-610.

⁵ *Ibidem*, col. 601.

⁶ *Ibidem*, col. 604.

⁷ Cfr. A. MAGGI, *In the Company of Demons*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 97.

role in his father's existence, given the multiplicity of its possible meanings. It is true that the image of the dead usually visits the living as a warning, as a sign of anxious concern, but the nature of that warning is far from being univocal, as Cardano contends.

In the first book of *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, Cardano contends that there are three types of signs or oneiric communications: particular (*propria*), common (*communia*), and conjectural signs (*coniecturalia*).¹ According to Cardano, the first kind can occur both when we are awake and when we are asleep. This sort of clear visibility usually takes place when our mind is overwhelmed by a visual insight. The second kind is defined according to the person's age, actions, character, habits, the time of the year when the sign occurred, etc.² Finally, conjectural dreams are the ones that visit someone in danger and trigger a deep sense of anxiety. For Cardano, the essential goal of the interpreter is to determine the truthfulness of a given dream. The problem is to define what 'true' means. Cardano holds that an oneiric image is truthful when the dreamer recognizes it as an act of memory, that is, when he or she discovers it as an inner intellectual presence preceding the mental process itself. In *De subtilitate*, Cardano explains that *memoria* and *intellectus* are related to each other, since both of them rely on imagination.³

To glean a better understanding of Cardano's claim, we must read an important passage from book fourteen of *De subtilitate* where Cardano states that our mind is divided into four areas: «iunctio, iudicium, intellectus et voluntas».⁴ For this brief essay, I will focus only on the meaning of *intellectus*. Human intellect, Cardano explains in *De rerum varietate*, is paradoxically the subject and the object of our mental apprehension. As I will show later, this definition is of essential importance for a better understanding of the oneiric visitations of Cardano's deceased son Giovanbattista, whose violent death haunted the philosopher throughout his life, but also of his dead friends and acquaintances. Cardano gives an example of *intellectus*: If «equum intelligo, intellectus meus est forma equi».⁵ Intellect, in Cardano's view, is an act of inner reflection. In *De subtilitate*, he contends that, while he is writing, his intellect is what the reader apprehends through his writing. Intellect is thus a double reflection, because it signifies two inner events: first, the mirroring of the subject and the receiver of the subject's reasoning; second, the reflection between the subject and his self-awareness in that specific act of intellectual apprehension. However, as the eye is affected

¹ G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, 2 vol., ed. Jean-Yves Boriaud, Florence, Olschki, 2008, I, 5, pp. 42-47.

² *Ibidem*, p. 44.

³ G. CARDANO, *De subtilitate*, in *Opera*, III, 14, p. 586b.

⁴ *Ibidem*, p. 583b.

⁵ *Ibidem*.

by light and darkness, so is the intellect influenced by truth and falseness. However, given that truth may proceed both from what is false and what is true, can untruth derive from something true? This is not possible, in Cardano's view. Truth may result from something intrinsically false, because all things contain an element of truthfulness. This is why intellect, the fundamental act of mental insight, is accompanied by a «non parva voluptate», because our divine essence resides in the intellect. *Voluptas*, writes Cardano in chapter thirteen of the same treatise, is what we perceive as something visible and beautiful, but also what stimulates our desire because it is noble and marvelous but still unknown to others.¹ This is the core of Cardano's concept of *subtilitas*, which is thus intrinsically linked to the act of directing one's gaze at something in order to apprehend its uniqueness.

What makes us fearful in the dark, the philosopher explains, is not darkness itself but rather the lack of sight, the subtlest of our senses.² Not only do our eyes work as friends who accompany us through unknown places, their activity closely resembles intellect itself. To prove the immense power of our eyes, Cardano make use of two *experimenta* (the dimensions and distance of a tower, and the depth of a sea), which, however, require the additional presence of mirrors.³ The absolute centrality of mirrors for any form of visual understanding is also present in Cardano's meditations on the nature of inner visions. In *Paralipomenon*, the philosopher uses the explicit metaphor of the mirror to define the central activity of the melancholic humor in any divinatory, and thus also oneiric, communication. This humor, the philosopher believes, gathers the spirits «in modum speculi», that is, it makes them «speculares» as to enable them to reflect the visual communications of what is about to happen, as when the eye sees itself reflected in a mirror: «non aliter quam oculus semetipsum ex speculo aspicit».⁴ «Speculares» are also the dreams that most forcefully compel the dreamer to see himself, that is, to reveal himself to himself. In *Somniorum Synesiorum*, Cardano holds that in a dream to see means to understand.

Given the strict connection between memory and intellect, following Synesius' interpretation of dreams, Cardano holds that a similar quest for meaning connects the intellectual and oneiric event, also because the interpretation of dreams, like any intellectual pursuit, is a never-ending process. Cardano distinguishes between two kinds of dreams, «idola» and «insomnia» or «visa», the former being clear representations that do not require any exegesis, and the latter corresponding to the vast majority of dreams, whose obscure significance calls for an interpretation. Through an act of exegesis, a *visum* may approach an *idolum*, if the dreamer's mind becomes

¹ CARDANO, *De subtilitate*, in *Opera*, III, 13, p. 572a.

² *Ibidem*, p. 570b.

³ *Ibidem*, p. 572a-b.

⁴ CARDANO, *Paralipomenon*, III, 21, in *Opera*, x, p. 469a.

transparent like a mirror. This perfect transparence is, however, an almost impossible occurrence. Let us consider, for example, what Cardano says about the troubled reflection between the image of a friend whom one encounters in a dream after a long time of no contact, and the same friend whom one later sees on the street: «Something is missing» (*atque ita deficit aliquid*), is Cardano's subtle remark.¹ The two pictures, the friend in the dream and the friend I meet on the street, do not mirror each other perfectly, and the image of the latter (the friend I see when I am awake) affects the image of my friend that I first saw in the dream and then stored in my memory. When I meet my friend after dreaming about him, I become aware of those aspects of his body or habitual demeanor that were missing in the dream, even though in that oneiric vision I may have sensed the absence of something else in my friend's image, which however may not be missing from the image I later see on the street. The same concept of a smudged or blurred close-up, resulting from the failed superimposition of two distinct representations, is also present in the fifth chapter of *De propria vita* where Cardano claims that he is inclined to be faulty of memory, and that his face is «a picture so truly commonplace that several painters who have come from afar to make my portrait have found no feature by which they could characterize» him.² If, as he states in *De libris propriis*, a profound *voluptas* gets hold of a writer when he sees himself reflected in his own writing as in a mirror, Cardano makes it clear that the mirror containing his face is out of focus.³

In his complex philosophical system founded on the view of intellectual apprehension as a form of luminous mirroring, Cardano grants a decisive role to the symbolic images of his late father Fazio and his executed son Giovanni Battista. Their essential importance is strictly linked to the demonic presences that sustained both Fazio and Girolamo Cardano. In chapter 47 of his autobiography, Cardano defines as *amplificatio* and *splendor* the two main traits of his intellectual process of understanding, which has greatly benefited from his personal demon's support.⁴ *Splendor* is the intellectual clarity that Cardano has always pursued in his studies, as he also writes in chapter 38 of the same text, but 'splendor' is also a well-known term in Ficino's theory of love. In the second speech in *Sopra lo amore*, Ficino contends that the lover desires the 'splendor' that shines through his beloved's body.⁵

¹ CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, II, 18, p. 478.

² G. CARDANO, *De propria vita*, 5, in *Opera*, I, p. 5a. I quote from: G. CARDANO, *The Book of My Life*, trans. J. Stoner, New York, New York Review of Books, 2002, p. 19.

³ G. CARDANO, *De libris propriis*, in *Opera*, I, p. 77a.

⁴ CARDANO, *De propria vita*, p. 45a.

⁵ *Ibidem*, p. 30b. M. FICINO, *Sopra lo amore*, ed. S. Niccoli, Florence, Olschki, 1987, II, 9, pp. 44-45.

The lover's longing for the beloved originates from this intrinsic luminosity.

Moreover, in chapter 23 of *Paralipomenon*, analyzing the names of the different kinds of demons, Cardano holds that *lemur* indicates a demon that is «velut facies nostra in speculo visa».¹ This cryptic definition becomes extremely enlightening if we bear in mind that, according to Apuleius' *De deo Socratis*, *lemur* was the name given to the souls of the dead. Lemur, writes Apuleius, «is the human soul, after it has performed its duties in the present life, and quitted the body».² If, as he clearly states in *De subtilitate*, a human being's face is the quintessential expression of nature's *subtilitas*, which we could envision as the main goal of Cardano's philosophical quest, it is paradoxical to say the least that the demon who most resembles our own face reflected in a mirror is also the one in charge of the dead. If to comprehend is for Cardano an act of self-mirroring, it is not far-fetched to conclude that in his thought the dead come to identify with the core of that intellectual process. One could go so far as to say that, for Cardano, the dead possess the key to the essence of *subtilitas*.

The violent death of his most beloved son Giovanni Battista, executed in prison, is an obsessive theme of Cardano's oeuvre and finds its most moving expression in *De utilitate ex adversis capienda*, where the philosopher writes that a son is the *effigies* (the image, the portrait) of his father's soul and the father has always his son before his eyes.³ According to Cardano, his dearest son (Giovanni Battista was the oldest of the philosopher's three sons) closely resembled his deceased father, as if the impossible portrait of the philosopher (due to the indistinct or impersonal features of his face) were completed, or better yet, clarified and enlightened by the reflection between the images of the deceased grandfather Fazio and the executed grandson Giovanni Battista. Remember, Cardano writes in *Somniorum Synesiorum*, that in a dream «pater significat filium», also because of the essential principle of similarity/dissimilarity regulating the structure of all oneiric communications, as we also read in the *Dialogus* that reports Cardano's imaginary conversation with his dead father.⁴ Moreover, Cardano is convinced that a fundamental biological *sympathia* keeps father and son connected with

¹ CARDANO, *Paralipomenon*, p. 476a.

² APULEIUS, *The God of Socrates*, in *The Works of Apuleius*, trans. M. Tighe and H. Gurney, London, G. Bell and sons, 1878, p. 364 («species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum»).

³ CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, III, 16, in *Opera*, II, p. 202b. I analyze this passage in *Il significato del concetto di figlio nel pensiero di Girolamo Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», XV, 2009/1, pp. 81-100.

⁴ CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, III, 14, p. 534; CARDANO, *Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani, ipsius patris*, in *Opera*, I, p. 637b.

each other to the point that they may even receive the same dream, which however may signify two opposite outcomes. In the first book of his treatise on dreams, Cardano reports that, after the birth of his son Giovanni Battista, he often dreamt that his father was dying, although at the time Fazio had already passed away. During these dreams, the philosopher felt an overwhelming sorrow for his ill father, but in reality that pity foreshadowed the despair that would haunt Cardano after his own son's immature death.¹ In other words, the grandfather appeared to his son to announce the future death of his grandson. In his autobiography, Cardano came to the conclusion that Fazio was his «tutelary spirit», after dreaming that his solitary soul was in the «Heaven of the Moon» and all of a sudden Fazio's voice reassured him that, even if his son couldn't see him, he as spirit was there for him, and that eventually Girolamo would reach the kingdom of God.²

Other human beings with whom we shared our life take part of the perennial mirroring between father and son, between the one who is still alive (and thus in the darkness of this obscure world) and the other who visits the living as a reflection of the living's longing for that intellectual splendor that only the departed is able to grant. Two marvelous and complex dreams, which occupy the final part of *Somniorum Synesiorum*, revolve around the image of the late Prospero Marinoni, one of Cardano's dearest friends. Although in the first dream (October 2nd, 1537) Cardano knows that his friend is dead, he nonetheless lets him kiss him on the lips and then asks Marinoni a series of questions about the afterlife. «Do you remember who you were?», Cardano asks Marinoni.³ Yes, he does. Is there pain in death? One doesn't die until it is over («Dum peracta est, nondum moritur»), is his friend's cryptic reply. What does death feel like? «Like a high fever», Marinoni explains. Is death similar to sleep? No, it is not, Marinoni says before leaving the philosopher alone with a deep sadness. Although Cardano's official interpretation of this dream was that it announced a radical change in his life, during the oneiric dialogue with his dead friend Cardano understood Marinoni's replies as literal explanations about what happens to the soul after the body's death. During the dream, Cardano interprets the 'high fever' of the soul as the inner fire of its necessary purification, although these physical symptoms could also mean that the death of our identity doesn't occur abruptly, but rather as a slow and final process of withdrawal from life. Cardano's view of the immortality of the soul is notoriously complex and cannot be discussed in detail in this short essay. In his fine analysis of Cardano's *De immortalitate*, José Manuel García Valverde infers that «Carda-

¹ CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, I, 14, p. 90.

² CARDANO, *The Book of My Life*, 37, p. 140.

³ CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, IV, 4, p. 604.

no's theory of the immortality of the soul [is] based on the survival of only the active intellect, which by its nature is impassive» and thus «rules out the possibility of knowledge of particulars after death».¹ In the fifth section of *De sapientia*, Cardano holds that, given the harsh vicissitudes of life, institutionalized religion protects people from despair.²

In a subsequent dream, Marinoni refused to touch Cardano's hand, turned around, and left without saying a word. This time, however, Marinoni did not depart alone. Giovanni Battista followed the dead friend and his father followed his son. The philosopher lost track of them and then found his son in the entrance of a solitary house. At that point, he dreamt of waking up and rejoicing that what he had just experienced was only a dream and thus no harm would befall his dear son. Seeing a bright light entering from a window, the philosopher dreamt of getting up and shaking off the anguish he had felt in the dream. Still dreaming, he saw that the door of his room was wide open and death stood there waiting for him.

¹ J. M. GARCIA VALVERDE, *The arguments against the immortality of the soul in De immortalitate animorum of Girolamo Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007/1, pp. 57-77: 73.

² G. CARDANO, *De sapientia libri quinque*, ed. M. Bracali, Florence, Olschki, 2008, p. 259. See Bracali's important remarks in the introduction to his edition. For Bracali, Cardano believes that «l'idea di immortalità è, sì, radicata nell'uomo, ma come errore, innata illusione dell'animo» (p. xxvii).

EL GUGLIELMUS DE CARDANO: ESCENAS AUTOBIOGRÁFICAS

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

SUMMARY

Practically all of the works written by Cardano are interspersed with information about the author himself. Apart from works which are specifically autobiographical in nature, such as *De propria vita* and *De libris propriis*, we also find a whole series of references to his complex life in many of his other writings. A particularly good example of this is found in his dialogue *Guglielmus seu De morte*. This article presents and analyses the many autobiographical references that can be traced in this late work of Cardano.

UN buen método para calmar la conciencia, la mala conciencia, es demostrar que aquel mal que uno cree haber provocado, si es correctamente analizado y entendido, se convierte en un incuestionable bien. En este caso, la mala conciencia la pone Cardano, quien se siente responsable de la prematura muerte de uno de sus criados por omisión del deber de atenderlo convenientemente, y el aparente mal, devenido bien, no es otro que el de la muerte. He aquí el nervio central del *Guglielmus*, un diálogo salido de la pluma de Cardano el 1561, poco después de la muerte del joven William Cattaneo,¹

garvalverde@hotmail.com

¹ Sobre la identidad de este muchacho poco más sabemos de lo que aparece aquí. Por otro lado, en el *De libris propriis* (1562:50; cfr. G. CARDANO, *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, ed. I. Maclean, Milán, FrancoAngeli, 2004, p. 292) se refiere a él con el nombre de Guglielmus Lataneus: «Como en este año murió William Lataneo, un muchacho inglés con el que estaba muy encariñado, escribí una obra de 12 hojas». Giovanni Aquilecchia sostiene que su verdadero nombre era Guglielmus Cattaneus, habida cuenta del ascendiente catanio al que se refiere precisamente Cardano (cfr. G. AQUILECCHIA, *L'esperienza anglo-scozzese di Cardano e l'Inquisizione*, en *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, edición de M. Baldi y G. Canziani, Milán, FrancoAngeli, 1997, p. 386). Su muerte está fechada en 1561, cuando tenía veintiún años de edad, el mismo año de la elaboración del diálogo, que finalmente se publicará al año siguiente junto a varias obras en Basilea: G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum omnis generis insomnia explicantes libri iv ... Quibus accedunt, eiusdem haec etiam: De libris propriis. De curationibus et praedictionibus admirandis. Neronis encomium. Geometriae encomium. De uno. Actio in Thessalicum medicum. De secretis. De gemmis et coloribus. Dialogus de morte. Dialogus de humanis consiliis, Tetim inscriptus. Item ad somniorum libros pertinentia: De minimis et propinquis. De summo bono*, Basileae, per Henricum Petri, 1562: el *Guglielmus* o *Dialogus de morte* ocupa las pp. 144-179. Hay una recentísima versión moderna que incluye una edición crítica del texto latino y una traducción del mismo al italiano; G.

al que se había traído de la lejana Inglaterra con la intención de convertirlo en aprendiz.

El texto se inaugura con un extenso prólogo en el que se desgana esta historia desde el momento en que Cardano, de regreso de Escocia,¹ se dispone ya a cruzar el canal de la Mancha. Él mismo reconoce el deseo que tenía de llevarse a casa a un muchacho inglés, y la ocasión se le presentó poco antes de embarcar cuando el posadero que lo atendía en Dover le presentó a uno de sus hijos, de doce años de edad y, al parecer, agraciado: «ostendit mihi filium nomine Guglielmum, aetatis annorum duodecim, probum, scitulum et parentibus obsequentem». ² El joven reunía, pues, casi todo lo que buscaba Cardano, y decimos casi todo porque no hablaba italiano ni tenía conocimiento alguno del latín. De eso, sin embargo, su nuevo amo – según él mismo nos cuenta – no se percató sino cuando el barco ya se había hecho a la mar, aunque es realmente difícil sustraerse a la sospecha de que Cardano no es aquí demasiado sincero: por más que el muchacho proviniera de una noble familia italiana afincada en Dover, cuesta trabajo creer que en la conversación que mantuvo con el hospedero no saliera a relucir este asunto, o que el propio Cardano no examinara mínimamente las cualidades del muchacho más allá de su aspecto físico, si es que era verdad, en todo caso, que Cardano lo quería como aprendiz, y sólo como aprendiz.

La situación era, por tanto, que el joven William no podía comunicarse con los que le rodeaban, lo que supuso el comienzo de todos sus males. Tras

CARDANO, *Guglielmo o Dialogo sulla morte*, ed. J. M. García Valverde y F. P. Raimondi, Milán, Nino Aragno, 2010.

¹ Este viaje a Escocia (1552-1553), a requerimiento de John Hamilton (1512-1571), Arzobispo de St. Andrews de la capital escocesa, representa uno de los acontecimientos más importantes y a la par más curiosos de la biografía de Cardano. Él mismo en su escrito autobiográfico *De propria vita*, 29 (en *Opera*, I, p. 32b [a partir de aquí abreviamos en OO]), nos da algunos detalles relevantes del mismo: Hamilton, que contaba entonces con cuarenta y dos años de edad, venía sufriendo agudos ataques de asma que ni el médico del rey de Francia, ni el del emperador Carlos V habían sabido atajar. Movidó por la fama de Cardano solicitó su presencia en Escocia enviándole a Milán doscientos escudos a los que se sumaron posteriormente en la escala de León trescientos más. Cardano dice que estuvo a su cabecera setenta y cinco días, y que su tratamiento tuvo como resultado una curación total de su paciente dos años después de que fuera prescrito. Al parecer, ya habiendo regresado a Milán Cardano, el arzobispo intentó infructuosamente volver a traerlo a su lado para convertirlo en su médico personal. Por lo demás, la figura de John Hamilton tuvo una importante relevancia histórica: era hermano de James Hamilton, el regente durante la minoría de edad de María Estuardo. Como arzobispo y primado de Escocia (1546) intentó restablecer la disciplina eclesiástica y frenar los avances del protestantismo en la isla. Cardano le llegó a hacer un horóscopo sin prever el triste final de su ilustre paciente, quien murió en la horca a manos de sus adversarios bajo la acusación de complicidad en el asesinato de Lord Darnley, esposo de la Estuardo. Para una visión más exhaustiva de la presencia de Cardano en Escocia e Inglaterra cfr. G. AQUILECCHIA, *op. cit.*, pp. 379-392.

² G. CARDANO, *Guglielmus*, en *Opera*, I, p. 673 (ed. 2010, p. 2).

una breve conversación en la que uno de los criados de Cardano le preguntaba con el poco inglés que había podido aprender si quería regresar, aquel se negaba rotundamente: y se negó todo el viaje pese a que su maestro lo golpeaba y lo maltrataba gratuitamente para quitarle las ganas que tenía de ir con ellos a Milán. Una vez que llegaron a su destino, supieron que el padre del joven William había muerto.

Cardano nos dice igualmente que no quiso mandar de inmediato al muchacho a la escuela elemental, pero lo encomendó a un maestro de música «quod gens illa ei negotio apta videretur». ¹ No olvidemos que este tiempo la presencia doméstica de jóvenes mancebos, físicamente agraciados y con dotes musicales, era un verdadero signo de distinción y lujo. Sin embargo, si es que ésa fue la intención de Cardano al hacerse cargo del joven William, el plan terminó en fracaso porque a éste le debía faltar el talento para la música y la voluntad para el estudio, ya que ni siquiera fue capaz de aprender a leer: era, al fin y al cabo, demasiado aficionado a perder el tiempo en compañía de sus congéneres. Pese a todo, era de buena condición, fiel, obediente, honrado e ingenioso, cualidades que le granjeaban el cariño de su amo. Tanto afecto le tenía – dice Cardano – que desatendió su obligación de procurarle una educación y una formación acordes con el compromiso que había adquirido ante el padre del muchacho. En su descargo añade que en aquellos años se vio asediado por multitud de trastornos causados, en su mayor parte, por sus hijos: el mayor fue acusado de envenenar a su esposa, juzgado, condenado a muerte y ajusticiado;² el menor era un incorregible desvergonzado, ladrón de su propio padre, y habría de terminar también con sus huesos en la cárcel.

Pasaban los años y William seguía sin formación, sin oficio ni forma de ganarse su propio sustento. A los siete años de estar junto a Cardano éste le ofreció entrar como aprendiz de un zapatero, al tiempo que se instruía en la lectura, así como en el arte del canto y en el de tocar un instrumento. Al muchacho le pareció bien, pero de nuevo lo planeado se frustró, en parte, por la desgracia de Giovanni Battista, el hijo mayor de Cardano, en parte – dice éste – porque aquel año estuvo también intensamente dedicado a la redacción del *Theonoston*, entre otras obras.

Volvió a pasar un año y Cardano se dispuso a abandonar Milán para establecerse en Pavía. Fue entonces cuando decidió encarar definitivamente el problema del incierto futuro del muchacho. A partir de este momento, bien sea por los errores del propio Cardano, bien sea por el engaño al que se vio sometido, todo confluyó para acabar trágicamente con la vida de William. Los errores son enumerados y expuestos sucesivamente: no debió ofrecer-

¹ *Ibidem* (ed. 2010, p. 6).

² Cfr. G. CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, IV, en *Opera*, II, pp. 267-268.

le el arte de la sastrería, duro oficio para un muchacho que exigía largas e intensas jornadas de trabajo. Por otro lado, fue también un error que le permitiera irse con su propio Sastre, un tal Marco Antonino Daldo, quien avisado con antelación, fijó un precio por el mantenimiento de William excesivamente alto. También se equivocó Cardano al colocar a su pupilo en Milán, y no en Pavía, en donde iba él a habitar, y en todo caso, si debía mandarlo fuera de su casa, no debía haberle permitido coger otro camino que el de regreso a su patria junto a los suyos. Hasta aquí los errores de cálculo que Cardano cometió y que podría perdonarse por la pronta mudanza y el afán de dejar a William en una posición que le permitiera en el futuro vivir desahogadamente. Ahora vienen aquellos otros de los que él se acusa amargamente, los que tuvieron que ver con su propia negligencia.

Resumiendo los últimos días del desdichado, varias cosas vinieron a sumarse para dar fin trágicamente a su vida: el tal Daldo, más que en aprendiz lo convirtió en su siervo. Además de hacerlo pasar las noches en vela cosiendo, lo obligaba a cuidar de unos viñedos que poseía en una propiedad rural a las afueras de Milán, de modo que a la fatiga se añadían continuas insolaciones. Además, el bueno de William se consumía de ardores amorosos por una lugareña. Su cuerpo no soportó los esfuerzos y cayó enfermo de fiebres. Acudió entonces a su mentor, quien poco caso le hizo: «yo desatendí el asunto por muchas causas: ya sea porque él se quejaba poco, ya sea porque yo ignoraba que la causa de la enfermedad era la sobreabundancia de esfuerzos y las insolaciones, ya sea porque estando conmigo, cuando había padecido dos o tres veces una fiebre similar, al cuarto o quinto día se había aliviado, ya sea finalmente porque mi hijo y el muchacho emprendieron por sorpresa la huida».¹ A partir de este momento los acontecimientos se precipitan. William regresó junto al sastre, que volvió a someterlo a los mismos esfuerzos, de modo que la enfermedad se agravó. De casa del artesano fueron a buscar a Cardano para que atendiera a su antiguo pupilo, que presa de una convulsión había perdido el sentido. La situación era crítica. El médico luchó contra la enfermedad con acierto: «Ego tamen pugnavi cum morbo, ac relevatus est».² Sin embargo, Cardano se ve obligado a regresar a sus obligaciones profesionales en Pavía, y el muchacho vuelve a ser víctima de las malas artes de Daldo: éste celebra en su casa *quasdam nuptias* y, probablemente por la falta de espacio, manda a dormir a William a la fría bodega de la casa: su cuerpo ya no lo soportó. La enfermedad reapareció con toda su virulencia, y su amo lo mandó llevar ya exánime al hospicio de Milán, en donde falleció esa misma noche. La noticia provoca en el ánimo de Cardano una desazón ilimitada: presa de remordimientos, no deja de lamentar su negligencia, no deja de reconocerse culpable de no haber atendido al mu-

¹ CARDANO, *Guglielmus*, p. 674 (ed. 2010, pp. 10-12).

² *Ibidem*.

chacho todo lo bien que requería la responsabilidad que había adquirido al traérselo de Inglaterra:

Por esa razón, me temo que este suplicio mío no es amor, ni luto. Por lo que se refiere al amor, es verdad que no lo amaba yo tanto como para que, en el caso de que pudiera convencerme completamente de que aquél no pereció por mi culpa, me estuviera doliendo todo el día. Pero precisamente eso es lo que me angustia, es decir, que murió por mi culpa, él que fue entregado a mí en custodia por su padre, y me profesaba tanta fidelidad y amor, que nunca quiso oír palabra del retorno a su padre, a su abuelo, a los tres hermanos que tenía, a sus criados y amigos.¹

La intachable condición del muchacho también se añade a los reproches que Cardano se hace a sí mismo: «era tan fiel al ocuparse de las cosas que nunca faltó nada. Después, estaba tan contento de hacerse cargo de los trabajos, y más dispuesto a afrontarlos que yo a mandárselos; era diligentísimo y cauto. ¿Cómo puedo yo olvidarme de semejante locura mía?»² No hay, pues, consuelo para Cardano. Las palabras del único contertulio del diálogo, Giovanni Pietro Albuzzi,³ no lo suavizan. Éste le avisa de los peligros que acechan detrás de ese estado en el que se encuentra: los peligros que provienen de la sospecha de aquellos que lo malquieren y que pueden pensar que tenía al muchacho como amante, o directamente que se está volviendo loco, él que ya ha transitado por dolorosísimos episodios sin mostrarse públicamente tan abatido; y también están los peligros que provienen de Dios mismo, que puede, irritado por tan injustificada congoja, enviarle una desgracia que sí merezca verdaderamente ese dolor. El argumento no sirve sino para abrir un largo excursus en el que Albuzzi y Cardano, a la par, narran las calamidades por las que ha pasado este último a lo largo de su vida. La carga autobiográfica del diálogo se manifiesta aquí con toda su fuerza. El patetismo que tanto rédito literario le dio a Cardano, y que convirtió su autobiografía, escrita más de quince años después de este diálogo, en uno de los libros más interesantes, y sin duda el más leído, de su producción literaria, se manifiesta en pasajes como éste:

¿Has visto alguna vez un hombre más desgraciado que yo? En el útero de mi madre fui presa de un medicamento abortivo; perdí dos hermanos y una hermana por la peste, por ello mi madre huyó a Pavía; fui prófugo antes de que naciera; nací exánime y perdí en un día el amamantamiento por la peste; enfermo de niño y tan a menudo deplorado, sobreviví, creo, para que experimentara cosas peores; rechazado por el Colegio de médicos de manera envidiosa, por no decir injusta, he experimentado una

¹ *Ibidem*, p. 675a (ed. 2010, p. 14).

² *Ibidem*.

³ Giovanni Pietro Albuzzi (1508-1583), médico y filósofo, enseñó lógica en Pavía y atesoró un cierto prestigio por sus éxitos terapéuticos tanto en Italia como en Alemania. Cardano siempre lo tuvo entre sus amigos, de lo que da fe la inclusión de su nombre en el capítulo que específicamente dedica en el *De propria vita* a detallar la identidad de los que fueron sus amigos y protectores: cfr. G. CARDANO, *De propria vita*, 15, en *Opera*, I, p. 13a.

repulsa similar en mi hijo el mayor. Junto a mi padre soporté una larga servidumbre, y cuando él me despreciaba por bastardo también oía yo a la vez cosas indecorosas de mi madre. A partir de entonces, cuando salí libre de esa miseria, caí en una peor: fui frígido por diez años interminables, y ello en la flor de la juventud. Solventó esta calamidad otra aún peor, pues cogí una consunción que duró siete meses y me estuve lamentando entre un mar de lágrimas; libre de nuevo de ella, durante diecinueve interminables años he padecido tanta pobreza que, según el ejemplo de los frailes capuchinos, para mí al desayunar era incierta la cena; y esto hasta cuando tuve cincuenta años. Omito las amenazas y las vejaciones de Barbiano, por lo demás un ilustre varón, pero poco amigo de mi fortuna, y tantas muertes de mis otros parientes. En estos casos no enumeraré nada que sea común o moderado. Siguió la boda aquella infausta de mi hijo el mayor; de ahí una muerte más tétrica, y finalmente las estupideces cometidas por mi otro hijo, tantas que me he visto obligado a coaccionarle con la cárcel; omito ahora la merma de sueldo de la que acabas de acordarte, una hernia inguinal derecha que he lamentado durante varios años; lo siguiente, en décimo octavo lugar, ha sido la muerte intempestiva de este adolescente, de modo que reconozco sinceramente que no tengo ahora a nadie en quien pueda confiar: mi hijo es hostil e inconstante, mi hija está junto a su marido, mi nieto es débil, los parientes por parte de padre poco amigos, los cuñados pobres, los afines todos lejos, ningún amigo excepto tú, no tengo cliente, no tengo criado.¹

Este carácter autobiográfico del *Guglielmus* también sirve para que conozcamos de primera mano algunos otros acontecimientos dignos de consideración. El don premonitorio de Cardano se deja ver a lo largo del diálogo a partir del momento en que Albuzzi le pregunta si no pudo anticipar la muerte del muchacho, pues él suele prever *omnia mala*. La respuesta es afirmativa: el primer día de 1561 sintió cómo temblaba el habitáculo en el que estaba sin que hubiera ningún terremoto y sin que los demás sintieran nada. La señal era para él, sin lugar a dudas, funesta, porque también la experimentó poco antes de la nefasta boda de su hijo el mayor.² Por lo tanto, avisó de inmediato a todos los que vivían en su casa de que tuviesen cuidado: tenía la certeza de que alguno de ellos iba a morir.

Por otro lado, también en el terreno de lo asombroso debe incluirse la afirmación de Cardano de que él mismo había experimentado el trance de la muerte. La afirmación se realiza en el siguiente contexto: las desdichas que rodean la vida de los mortales hacen deseable en muchas circunstancias la muerte, y efectivamente se ha de considerar feliz no el que ha vivido muchos años, porque entonces habrá experimentado con toda seguridad el dolor, sino el que muere en el momento justo para llevarse a la tumba más dicha que desdicha. En este sentido, sólo una cosa inhibe a los hombres de tomar espontáneamente el camino de salida de este mundo, y esa cosa no es otra que los tremendos padecimientos que Dios ha puesto como peaje necesario en

¹ CARDANO, *Guglielmus*, p. 676b (ed. 2010, pp. 22-24).

² Cfr. G. CARDANO, *De propria vita*, 41, en *Opera*, I, p. 35a.

ese camino. En esto Cardano contradice abiertamente a Aristóteles, quien afirmaba que aquellos que llegan a una extrema vejez tienen una muerte indolora,¹ y lo hace aportando primero el ejemplo de un ilustre milanés llamado Gualterio Corbetta, jurisconsulto, quien durante una terrible agonía perdió la conciencia y, tras recuperarla brevemente, dijo que no quería regresar a la vida porque sabía que entonces tendría que afrontar de nuevo el durísimo trance de la muerte. Y en segundo lugar Cardano aporta su propia experiencia: «Sed quid plura? Ego ipse mortuus sum».² Tras la sorpresa y la incredulidad de su contertulio, viene la explicación del suceso. Cardano, en efecto, había padecido una hernia inguinal de la que tenemos noticia en el *De propria vita*: allí dice que seguía padeciéndola a los setenta y dos años, y que era de carácter hereditario, pues su padre también la padeció. No obstante, en el *Guglielmus* relata su sorprendente restablecimiento la noche del 25 de noviembre de 1561, de modo que cabe pensar que entonces interpretó como tal lo que sólo era un receso de la enfermedad: «Habiendo padecido durante ocho meses una hernia intestinal del lado derecho, y siendo todas las ayudas perjudiciales, de repente, tras haber abandonado todos los medicamentos, sané como nunca antes».³ Tal curación se produjo a lo largo de una noche en la que Cardano dice haber sufrido el dolor que nos aguarda en las postrimerías de la vida. Ciertamente fue momentáneo, lo que le salvó de perecer definitivamente. No obstante, el hecho se reviste de un halo de misterio, porque a lo largo de esta miniagonía Cardano experimentó cómo una voz le decía que ése era un ejemplo de la muerte, lo que él interpretó como una señal de que no iba a morir. Inmediatamente después se despertó del sueño. En todo caso, pese a que podría tratarse de una mala pesadilla, lo experimentado es abonado por él a la nómina de sucesos milagrosos en los que tanto abunda su biografía: «a veces en mí todo está por encima de la fe; o bien un Genio me conduce a ello sin saberlo yo, o bien se trata de un don de Dios, es decir, que pueda yo descubrir lo que apenas es conocido por ningún otro. Ciertamente no sé si tú te lo crees, pues apenas me creo a mí mismo».⁴

Por otro lado, entre las desgracias de Cardano tiene una posición prime-rísima la ejecución de su hijo mayor en 1560, como resultado de haber sido encontrado culpable de envenenar a su esposa, con el agravante de encontrarse ésta en el puerperio. A este hecho se refiere Cardano en varios momentos del *Guglielmus*, entre otras cosas, como hemos visto ya, para excusarse de no haber prestado la suficiente atención a la educación del joven William. Más tarde volverá a referirse a él, esta vez para responsabilizarse igualmente de aquella terrible pérdida: lo hace en el sentido de que la encarcelación y posterior ejecución de su hijo no es sino un episodio más de una

¹ Cfr. CARDANO, *Guglielmus*, p. 680b (ed. 2010, p. 56); ARISTÓTELES, *De iuventute et senectute*, 23, 479a 20-25.

² G. CARDANO, *Guglielmus*, p. 680b (ed. 2010, p. 56)

³ *Ibidem*, p. 681a (ed. 2010, p. 58).

⁴ *Ibidem*.

confabulación que ciertos potentados de Milán han llevado a cabo contra su persona por odio y envidia. Otro episodio que abunda en esta teoría de Cardano es el de la confiscación por parte del Senado de Milán de una parte sustanciosa de su sueldo; en base a él precisamente Cardano concluye que la muerte de su hijo no fue sino un instrumento de sus enemigos para dañarle, de modo que al dolor de la pérdida se añade también el de sentirse culpable, siquiera indirectamente, de lo sucedido: «esa disminución [del sueldo] ha sido llevada a cabo por los mismos que condenaron a mi hijo; ya comprendo aquello que sospechaba, es decir, que el muchacho fue injustamente condenado por odio a mí: esto es lo que me tortura».¹ Y Cardano dice haber obtenido durante el luto por su criado nuevas pruebas de esa confabulación, aunque aquí no va más allá en la especificación de la naturaleza y contenido de dichas pruebas.

Finalmente, en este recorrido por los pasajes autobiográficos presentes en el *Guglielmus* no queremos acabar sin referirnos a esa jugosa *narratio* de experiencias acumuladas por Cardano como consecuencia de su viaje a Escocia. El motivo es la constatación de cómo los nativos (ingleses, y especialmente escoceses) afrontan la muerte con una resolución asombrosa, faltos de miedo y confiados en ir a un lugar mejor. Por ello no debe Cardano dolerse de la muerte de su criado inglés – dice Albuzzi –, cuando sus propios deudos, siguiendo esa costumbre, no lo van a hacer en absoluto. Poniendo el acento en esta idea Cardano añade:

saludan a los suyos, y abrazan a sus hijos y se los confían a los hermanos. Dicen que se van a una vida inmortal, que allí los esperan, y los exhortan a que honren a cambio su memoria. Soportan alegres la última hora, sin ninguna palidez, sin balbucir nada, con firmeza. Son dignos de toda misericordia, ellos que van al encuentro de la muerte con tan alegre alma, y no tienen compasión de sí. De este pueblo fue este criado mío.²

Y aún es más peculiar el valor de los propios escoceses, gaitero incluido:

por lo que atañe a la fortaleza, más admirables son las cosas que hacen los escoceses silvestres, los cuales cuando son conducidos al suplicio llevan consigo a un flautista; y aquel a menudo, incluso cuando está entre los condenados, tocando los conduce danzantes a la muerte.³

Esto da pie a una descripción de las costumbres, aspectos y maneras de los habitantes de la isla. Éstos, a los ojos de Cardano, son físicamente parecidos a los italianos: de piel más clara, eso sí, y entre ellos los hay de gran estatura. En cuanto a sus usos y costumbres, son – dice – pacíficos de carácter, aceptan de buen grado el trato con forasteros, pero también son «faciles ad iram, tumque timendi».⁴ Por otro lado, exhiben fortaleza en la batalla, y gran te-

¹ *Ibidem*, p. 687a (ed. 2010, p. 102).

³ *Ibidem*, p. 686b (ed. 2010, p. 100).

² *Ibidem*, p. 686a (ed. 2010, p. 98).

⁴ *Ibidem*.

meridad, al tiempo que en la comida son voraces, pero «non tamen adeo ut Germani». Por otro lado, se recuerda que entre ellos también abundan las mentes preclaras, de las cuales son ejemplos las figuras de un Duns Scoto o un Suisset, el gran matemático del siglo xiv.

Son deliciosas las consideraciones que dedica Cardano a la lengua que escucha hablar a los habitantes de la isla y que le causa tanta impresión:

cuando recorría a caballo la región cercana a Londres, me admiraba del hecho de que me pareciera estar en Italia. Cuando inspeccionaba a los propios ingleses sentados junto a mí, pensaba con toda seguridad que estaba entre italianos: por la forma, como he dicho, las costumbres, el hábito, el gesto, el color; sin embargo, cuando abrían la boca, no entendía ni una sola palabra; y me quedaba pasmado de que fueran algo así como italianos enloquecidos y descerebrados. En efecto, con la lengua doblada hacia el paladar retuercen las palabras en la boca, imitando con los dientes un cierto sonidito estridente.¹

He aquí una magnífica muestra de lo que le podía parecerle entonces a un italiano, habituado quizá a escuchar el francés o incluso el español, en todo caso lenguas romances, el inglés del siglo xvi.

Y hemos dejado para el final una brevísima consideración del contenido filosófico de la obra que nos ocupa. Cardano quiere con este diálogo redimir al pobre William asegurándole un nombre eterno vinculado, siquiera modestamente, a su obra. Estamos, ciertamente, ante un Cardano que, a estas alturas de su vida y de su producción literaria, se cree no sólo llamado a la gloria, sino dador de la misma a voluntad. Pero, por otro lado, se trata también de apaciguar la maltrecha conciencia propia demostrando que el trágico final del muchacho, la muerte, no es un mal sino un bien, o en todo caso algo que, visto desde una perspectiva universal, carece de importancia. La mala conciencia, esa que no lo deja descansar, la que le trae a cada momento la efigie de su criado, no puede verse aliviada por las razones que él mismo había puesto por escrito en el *De consolatione* o en el propio *Theonoston*, cuando trataba el tema de la inmortalidad del alma. Aquí se hablaba de la muerte más bien desde un plano general: se aseguraba la inmortalidad del alma y se abundaba en razones para demostrarla. Sin embargo, la cosa cambia cuando se trata de la muerte que uno mismo ha provocado sobre otro, especialmente si es un ser querido, por acción o, como ocurre en el caso de Cardano y de su criado, por omisión. Éste es, como hemos indicado al principio, el desencadenante del diálogo, el motivo del mismo: ¿cómo apaciguar esa mala conciencia de su autor? La tarea se va a llevar en dos frentes distintos pero complementarios entre sí: Albuzzi tratará de demostrar, ayudado generosamente por las intervenciones del propio Cardano, que, en el caso de que no haya nada más allá de la muerte, nada mejor le ha

¹ *Ibidem*.

ocurrido a William que ese fin prematuro, porque en general nada hay más desgraciado que la vida humana, de modo que se recupera y se convierte en aserto definitivo aquellas frases atribuidas a Sileno, el personaje mítico, en las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón: «Lo mejor para un hombre es no nacer, y lo siguiente morir al mismo instante de nacer». ¹ Por otro lado, en el caso contrario de que el alma sea inmortal, la propia doctrina que Cardano ha expuesto en el *Theonoston* es un coadyuvante perfecto para la descarga moral de quien se siente responsable de la muerte de alguien. La doctrina que se sigue en el *Guglielmus* en cuanto al tipo de reencarnación que le espera al alma es la misma que podemos leer en el argumento sexto a favor de la inmortalidad del alma que aparece, efectivamente, en el libro III del *Theonoston*: ² aquí desarrolla Cardano un razonamiento amplio mediante el cual postula el regreso de los mismos individuos al cabo del tiempo, es decir, el regreso de su individualidad y de su identidad de tal manera que, por ejemplo, tras la muerte de Sócrates sea necesario que regrese en algún momento el mismo Sócrates. Los fundamentos de este argumento son, en realidad, los mismos que ya había asumido Cardano en el *De immortalitate animorum*, anterior en más de 15 años al *Theonoston*: la eternidad del mundo, así como la de la generación dentro de las especies. Sin embargo, hay algo más que no se postulaba entonces y que aquí posee una importancia definitiva: la eternidad y finitud igualmente de la materia prima. Con estas premisas tenemos una parte de la materia prima que está en potencia de recibir una forma humana, potencia que tras su realización traerá la generación de un individuo concreto, pongamos Sócrates: vivirá Sócrates hasta el día en que se produzca la disolución del compuesto que es. En ese momento tendremos una parte de esa materia prima que regresa de nuevo a su estado de potencialidad con respecto a la asunción de una forma humana, y de nuevo la existencia de una forma humana no encarnada; como quiera que en ambos casos estemos hablando de una existencia finita en cantidad – finita es la materia prima, y finito es el número de almas inmortales – y de un tiempo eterno, la posibilidad de que se produzca de nuevo la conjunción de esa materia prima en potencia de recibir una forma humana con aquella forma humana determinada que quedó liberada tras la muerte de Sócrates se convierte en una necesidad, de modo que la proposición «Socrates moriens necessario aliquando transibit in Socratem» es verdadera: permanece todo lo necesario, el tiempo no acarrea la eliminación de ninguno de los elementos esenciales que constituyen la persona de Sócrates, e igual que decimos que el Sócrates anciano es el mismo que el Sócrates niño, por más que se

¹ Cfr. CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, I, 48, 114; PLUTARCO, *Consolatorio ad Apollonium*, 115, 2, 16. También cita esta misma referencia Cardano en el *De consolatione*, II, en *Opera*, I, p. 602a.

² Cfr. G. CARDANO, *Theonoston*, III, en *Opera*, II, p. 405b.

hayamos producido cambios manifiestos, y nadie se atrevería a afirmar que son dos personas distintas, de la misma manera el Sócrates que fue y el Sócrates que será, constituidos ambos de los mismos elementos esenciales, serán la misma persona, y la intermediación del tiempo, por prolongada que sea, no es un impedimento.¹ Bajo el paraguas, pues, de una inmortalidad en la que todos estamos llamados a regresar siendo los mismos en cuerpo y alma, no una sino infinitas veces, todo terminará por la fuerza de la necesidad equilibrándose, y quien ha infringido un mal, lo sufrirá, y nos veremos martirizados por quienes en otra vida fueron nuestros propios hijos o hermanos o padres, y seremos príncipes los que antes fuimos mendigos: ante eso, ¿qué más da una muerte que otra?

¹ Cfr. G. CANZIANI, *L'anima, la mens, la palingenesi. Appunti sul terzo libro del Theonoston*, en *Cardano e la tradizione dei saperi*, edición de M. Baldi y G. Canziani, Milán, FrancoAngeli, 2003, pp. 209-249; J. M. GARCÍA VALVERDE, *Estudio Preliminar* («Del *De immortalitate animorum* a los libros III y V del *Theonoston*: la evolución del pensamiento de Cardano sobre la inmortalidad del alma»), en G. CARDANO, *De immortalitate animorum*, ed. J. M. García Valverde, Milán, FrancoAngeli, 2004, pp. 79-105; G. GIGLIONI, *Mens in Girolamo Cardano*, en *Per una storia del concetto di mente*, edición de E. Canone, vol. II, Florencia, Olschki, 2007, pp. 83-122; I. MACLEAN, *Cardano's Eclectic Psychology and its Critique by Julius Caesar Scaliger*, «Vivarium», XLVI, 2008, pp. 392-417.

TESTI

LE PASSIONI UMANE E IL MONDO OSCURO DELLE STREGHE

UN CAPITOLO DEL *DE VARIETATE* DI CARDANO

A cura di Germana Ernst

SUMMARY

What follows is the chapter of *De rerum varietate* in which Girolamo Cardano discusses the various aspects of the controversial debate on witches. In these few dense pages, the scholar, with a lucid and disenchanted eye, unmasks the passions which trigger this obscure phenomenon, distinguishing between what is credible and what is the result of deceit or ignorance.

CARDANO affronta il problema della stregoneria in numerose occasioni.¹ Il capitolo del *De rerum varietate* che qui si presenta è dedicato per intero a tale questione, che a partire dalla seconda metà del '400 era stata al centro di dibattiti sempre più accesi. Le pagine esordiscono con la trascrizione letterale di un episodio narrato nelle *Scotorum Historiae* di Hector Boëthius,² in cui si narra come il re Duff (fine del x secolo) fosse stato colpito da una misteriosa malattia, che, caratterizzata da un copioso sudore notturno e da un'ostinata insonnia, ne andava progressivamente estenuando le forze. I medici si erano arresi, incapaci di spiegarne le cause e di trovare gli opportuni rimedi. Le voci che si diffondono riguardo a un'origine non naturale del malessere trovano conferma quando dei messi reali vengono inviati nella città di Forres per appurare la verità. Dalle confidenze di una prostituta presente nella roccaforte, governata dal fedele Donevaldo, si apprende che in città, da tempo, due streghe – al soldo degli oppositori del sovrano – operavano cerimonie diaboliche. Facendo un'immediata irruzione nella casa incriminata, gli inviati sorprendono le due donne intente ad accostare al fuoco una statuetta di cera con le fattezze del re, pronunciando formule magiche: di qui il sudore e l'insonnia del sovrano, che sarebbe morto di consunzione quando la cera si fosse del tutto consumata. Gli oggetti utilizzati per il rito vengono subito distrutti e le due donne scontano immediatamen-

¹ Mi sia consentito di rinviare a un saggio che ho pubblicato qualche tempo fa su questa stessa rivista: G. ERNST, *Cardano e le streghe*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006, pp. 395-410.

² HECTOR BOËTHIUS (1465-1536), *Scotorum Historiae a prima gentis origine*, Parisiis, Iodoci Badii Ascensii typis et opera, 1526, l. XI, ff. 227v-228v.

te nel fuoco il fio del loro delitto. Fin dalla mattina seguente, le forze del re Duff tornano a rifiorire.

L'episodio offre a Cardano lo spunto per sollevare numerosi interrogativi riguardo alla controversa questione. Se c'è chi esprime dei dubbi, o nega l'attendibilità di tali episodi, altri, e sono i più, li ritengono senz'altro veri, invocando a sostegno di tale tesi una serie di argomenti. Secondo costoro, quanto si afferma delle streghe, e loro stesse confessano nel corso dei processi, è del tutto reale. È vero che esercitano malefici, provocando danni, malattie e morte al prossimo e soprattutto ai bambini, vittime privilegiate della loro malvagità; ed è vero quanto loro stesse si compiacciono di narrare del *ludus* notturno, dove si recano in volo, e al quale prendono parte abbandonandosi ad ogni genere di sfrenatezza. La concordanza delle testimonianze e delle confessioni; l'intrepida ostinazione con la quale tali racconti vengono ribaditi anche a costo della vita; il persistere per anni in queste pratiche da parte di chi partecipa alle riunioni notturne, sono tutte prove che confermano la realtà di simili fatti. I sostenitori della loro veridicità escludono che essi possano essere considerati frutto di sogni, deliri dell'immaginazione o menzogne, chiedendosi: «Per quale motivo dunque una cosa vana sarebbe condivisa, in modo così tenace, da tante persone di sesso, età, condizione, natura diversi, e tanto a lungo, se la cosa non esistesse, e non ci fosse in essa nessuna ombra di verità?».

Cardano stesso ha conosciuto dei casi che lo fanno riflettere. Un amico gli aveva raccontato di avere patito, anni prima, di una malattia misteriosa, nel corso della quale vomitava gli oggetti più strani: e anche mentre gli narrava queste cose, si sentiva provenire dalla sua pancia un rumore simile a quello prodotto da un sacco pieno di frammenti di vetro. Un altro, durante il periodo di diciotto mesi che aveva dovuto trascorrere in una località isolata di montagna, aveva cominciato a essere turbato da strane immaginazioni, che si erano fortunatamente dissolte con il suo rientro in città e il ritorno alle consuete occupazioni. Il padre Fazio gli aveva poi narrato la storia di un contadino, un brav'uomo che, caduto in preda a pericolose fantasie, aveva rischiato di venire arso sul rogo, se il suo padrone, che gli era molto affezionato, non avesse ottenuto dai giudici di tenerlo per qualche tempo presso di sé: grazie alla somministrazione di cibi e bevande abbondanti e appropriati, quali carne, uova, brodi grassi e vino generoso, in breve tempo l'uomo era rinsavito, tornando ad essere un ottimo cristiano.

Quanto alle testimonianze scritte, le streghe ricordate negli eleganti versi dei poeti classici non sono che personaggi di fantasia, e anche gli storici, in qualche caso, non resistono alla tentazione di rendere più vivaci le loro narrazioni, per attirare e intrattenere il lettore: ciò che può risultare comprensibile quando l'argomento trattato si presenta un po' arido e noioso. Non risulta invece tollerabile che finzioni e favole vengano spacciate

per verità da parte di studiosi seri, o che intendano fare professione di filosofi, e Cardano esprime un giudizio molto severo nei confronti di Giovan Francesco Pico della Mirandola, autore del dialogo *La strega*.¹ Il testo, che aveva goduto di un'ampia diffusione, risultava strettamente collegato a persecuzioni e processi per stregoneria che avevano avuto luogo nel feudo della Mirandola negli anni 1522-23. Il nipote di Giovanni Pico non solo era stato testimone di quelle vicende, ma, convinto della loro minacciosa realtà, aveva appoggiato e incoraggiato l'intervento duramente repressivo dell'inquisitore. Nel dialogo, nel quale l'autore attinge alla propria vastissima cultura classica per mostrare le origini antiche e l'ininterrotta durata di un fenomeno che ai suoi tempi era tornato a manifestarsi con particolare virulenza, per quanto con modalità peculiari, è tutto incentrato nel tentativo da parte di Fronimo, l'assennato – coadiuvato dalle affermazioni di Dicaste, il giudice-inquisitore e dalla testimonianza di una strega – di 'convertire' alla realtà dei fatti stregonici l'incredulo e scettico Apistio, che alla fine, costretto a cedere alla forza persuasiva delle concordi argomentazioni di poeti, letterati, storici, giuristi, filosofi, teologi, soldati e contadini, oltre che della stessa strega, dichiara di voler cambiare il proprio nome in quello di Pistico, colui che crede.

Cardano non mette in discussione i fatti nefandi di cui sono accusati gli imputati dei processi a cui assiste Pico, e non critica la legittimità della pena inflitta a tale Benedetto Berna, un anziano ecclesiastico che, accusato di delitti odiosi come l'apostasia, l'incesto e il vampirismo, viene degradato, impiccato e bruciato il 22 agosto 1522; ma non è disposto ad ammettere la loro connotazione diabolica. Quello che lo indigna è quanto Pico narra a proposito della convivenza, durata decenni, del Berna con un bellissimo demone dalle fattezze femminili, che lui chiamava Armellina e si compiacce di portare in giro per la città, ma che risultava invisibile ad ognuno. Cardano respinge con fermezza la credenza nella realtà di simili fatti, che non possono che derivare da disordini della mente e del corpo – e deplora che tali racconti (di fronte ai quali «l'anima inorridisce, la mente resta stu-

¹ G. F. PICO DELLA MIRANDOLA (1469-1533), *Dialogus in tres libros divisus, cuius titulus est Strix, sive De ludificatione daemonum*, Bononiae, 1523; la traduzione italiana, prontamente eseguita dal domenicano Leandro Alberti (Bologna, 1524), è stata riproposta, con annotazioni e un'introduzione basata su documenti d'archivio, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Libro detto Strega, o delle illusioni del demonio*, a cura di A. Biondi, Venezia, Marsilio, 1989. Una diversa trad. it., curata dall'abate Turino Turini (Pescia, Torrentino, 1555), fu ristampata come vol. 40 della «Biblioteca rara» di G. Daelli, Milano, 1864 (e quindi Bologna, Forni, 1974). Del dialogo esiste anche una trad. francese moderna, con ricche annotazioni, a cura di Alfredo Perifano: JEAN FRANÇOIS PIC DE LA MIRANDOLE, *La sorcière: dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, Turnhout, Brepols, 2007. Sull'autore e l'opera resta fondamentale il saggio di P. BURKE, *Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and his Strix*, in S. ANGLO (ed.), *The damned Art*, Londra, 1976, pp. 32-52.

pefatta») vengano riferiti come degni di fede da parte di un autore che alla grande dottrina unisce una ancora più grande credulità, mescolando «ai sacri discorsi della filosofia», «le finzioni di taluni platonici, [...] le fandonie dei monaci, le voci popolari, le storie delle donnette».

Prima di dare credito a quanti affermano di intrattenere rapporti con i demoni, e prima di fare appello agli interventi di simili creature per spiegare fatti inconsueti, è necessario cercare di individuarne le possibili cause naturali. Gli episodi che Cardano stesso riferisce derivano da disordini dell'immaginativa conseguenti alla condizione di isolamento di chi vive in particolari contesti ambientali, o all'insufficiente e cattiva alimentazione. Da buon medico, Cardano avanza poi una spiegazione che tornerà poi in altri autori: i viaggi notturni e le visioni allucinate delle streghe sono spesso da imputare allo squilibrio degli umori e al prevalere della bile nera, ed egli delinea un ritratto della strega – di solito una donna anziana, che vive in solitudine, nutrendosi di castagne e di erbe selvatiche, il cui aspetto pallido, macilento, torvo e risentito denuncia, anche solo a un primo sguardo, la patologia melanconica – assai simile a quello che sarà tracciato di lì a pochi anni dal medico brabantino Johann Wier, suscitando l'aspra confutazione di Jean Bodin.¹

Cardano non intende negare che si possano verificare realmente episodi odiosi e non cerca affatto di giustificare eventuali crimini – giungendo ad ammettere che vecchie donne possono recare gravi danni alle tenere fattezze dei bambini piccoli anche solo con la potenza del loro sguardo malevolo. Inoltre ritiene particolarmente ripugnante la componente blasfema dei riti che gli imputati si vantano di praticare nelle loro riunioni, con un compiaciuto atteggiamento di disprezzo e di inversione profanatoria nei confronti della religione e dei sacramenti. Ma, detto questo, in ogni caso è fondamentale appurare in linea prioritaria la realtà dei fatti e, senza accontentarsi di dicerie, basarsi su prove e testimonianze certe; se, una volta fatto ciò, si accerta che sono stati realmente commessi dei crimini, è giusto punire i responsabili nella maniera più severa, ed egli ricorda senza particolare commozione di avere assistito all'esecuzione di una pazza infanticida.

Cardano sa bene di muoversi su un terreno insidioso, di addentrarsi in un mondo contrassegnato dalla povertà, l'ignoranza, la malattia mentale: un mondo opaco e sordido che suscita malessere, in cui l'esclusione può originare un'illusoria volontà di rivincita, che giunge ad esprimersi nella vanteria delirante, minacciosa, della capacità di fare del male. La mitologia stregonica ha origine da un complesso intrico di situazioni e passioni, dove i confini

¹ Cfr. JOHANN WIER (1515-1588), *De praestigiis daemonum et incantationibus*, Basileae, 1563, le cui posizioni, sintetizzate nel *De lamiis* (1577), saranno oggetto di una dura *Réfutation* a conclusione della *Démonomanie des sorciers* (Paris, 1580, ff. 218-252).

della verità e della menzogna si confondono. Piccoli fatti vengono distorti, amplificati e coordinati in un edificio coerente, basato sui testi degli antichi, le memorie del folklore, le cronache del nuovo mondo: ma soprattutto vengono interpretati e vissuti alla luce – o meglio con lo sguardo offuscato dalle tenebre – delle paure singole e collettive. Cardano sa anche bene che nella costruzione di questa mitologia convergono, oltre alle pulsioni che provengono dal mondo miserabile delle streghe, anche le passioni – a loro volta non certo nobili e confessabili, come la cupidigia, la crudeltà – di chi le perseguita e le condanna, e ha parole di aspra denuncia nei confronti di quei domenicani che da ‘cani del Signore’ si sono trasformati in lupi rapaci, che alla comparsa dei Luterani non hanno esitato a gettarsi su queste prede più pingui.

Il viaggio di Cardano nella buia notte delle streghe, e delle coscienze dei loro persecutori, si conclude con una fosca storia di untori, secondo la quale nel 1536, in occasione di un’epidemia di peste, a Casale Monferrato una quarantina di individui malvagi si erano accordati per diffondere e aggravare il contagio e le morti, fabbricando polveri venefiche da cospargere nelle vesti, e un unguento malefico con cui ungere gli stipiti delle porte. Dopo i primi sospetti, vengono individuati i responsabili di un susseguirsi di decessi – che avvenivano anche con la segreta complicità dei parenti, desiderosi di impadronirsi dell’eredità delle vittime. Scoperta l’associazione criminale i responsabili vengono messi a morte dopo «torture rigorosissime» e dopo avere confessato il progetto delirante di una strage di massa, in occasione di una festa religiosa, da provocare unguendo i sedili.¹

Cardano certo non ignorava come proseguiva e andava a finire la storia dell’infelice re scozzese da cui aveva preso le mosse.² Sopravvissuto alla tenebrosa pratica magica, di lì a poco Duff era stato assassinato proprio dal fedele Donevaldo, indignato per le spietate esecuzioni di presunti congiurati della nobiltà cittadina e della contea, compresi alcuni inconsapevoli giovanetti. Spinto alla vendetta dalla moglie, animata da un odio implacabile contro il sovrano, corrompe i servi e, grazie a cibi e bevande, fa sprofondare nel sonno le guardie del corpo del re, che viene trucidato nel suo letto nel cuore della notte; quindi ne trafuga il cadavere, facendolo seppellire nell’alveo di

¹ In connessione con le ondate epidemiche di peste, lungo tutto il Cinquecento si erano susseguiti processi a persone accusate di simili pratiche nefande, a partire da quelli a Ginevra degli anni '30: cfr. W. G. NAPHY, *Plagues, poisons and potions. Plague-spreading conspiracies in the Western Alps c. 1530-1640*, Manchester, Manchester University Press, 2002. Come è noto, il grande processo milanese del 1630 contro gli untori (i cui atti sono stati pubblicati in G. FARINELLI, E. PACCAGNINI, *Processo agli untori. Milano 1630: cronaca e atti giudiziari in edizione integrale*, Milano, Garzanti, 1988), è stato immortalato da Alessandro Manzoni nella *Storia della colonna infame*, in cui l'autore, animato da razionalità illuministica e cristiana pietà, ne denuncia gli abusi e gli orrori.

² BOETHIUS, *op. cit.*, f. 219r sgg.

un fiume. Gli esecutori e i complici del delitto vengono subito eliminati o mandati in esilio in isole lontane, e quando alla mattina viene scoperto il letto inzuppato di sangue, Donevaldo ostenta le più grandi manifestazioni di stupore e di dolore. Per sei mesi la Scozia resta in balia di perpetue tempeste, avvolta in tenebre non rischiarate dalla luce del sole né della luna. Per placare l'ira divina, Culenius, cugino del re assassinato, organizza una spedizione armata a Forres: la fuga precipitosa di Donevaldo e della moglie, che si imbarcano alla volta della Norvegia, non fa che denunciare la loro colpevolezza. Mentre l'uomo muore per il naufragio della nave, la donna viene catturata con le tre figlie e, sottoposta alle torture più crudeli, confessa ogni cosa. Dopo il ritrovamento del cadavere e la sua solenne sepoltura, il sole torna a splendere nel cielo di Scozia e sul nuovo re Culerus – che era stato il segreto mandante dell'uccisione dell'odiato cugino e che, corrotto nel fisico e nell'animo per le sue dissolutezze, conoscerà a sua volta una morte violenta e vergognosa.

Nel suo fortunato dialogo contro le streghe, Giovan Francesco Pico aveva individuato e denunciato la costante presenza, nella storia dell'uomo, delle macchinazioni del diavolo. Dopo il lungo dominio da lui esercitato nell'antichità, i cui miti non fanno che rifletterne gli inganni e le astuzie, egli era tornato prepotentemente alla ribalta nei tempi moderni. In antitesi con tale visione, nella pagine di Cardano il grande assente è proprio il diavolo. Come egli osservava, i demoni in carne ed ossa sono senza dubbio più astuti di quelli eterei;¹ in modo analogo, non è necessario scomodare creature demoniache per spiegare fatti connessi con la malvagità e le oscure passioni degli uomini.²

¹ *De subtilitate*, XVIII, in *Opera*, III, p. 636: «daemonas carneos ipsis veris daemonibus callidiores esse scito»

² Per il testo latino del capitolo seguo l'*editio princeps* del *De rerum varietate libri XVII*, Basileae, H. Petri, 1557, fol. (= B), pp. 565-575, riportando in nota le annotazioni marginali e apportando al testo i ritocchi d'uso relativi alla punteggiatura, le maiuscole, lo scioglimento delle abbreviazioni. Correggo inoltre le inesattezze di B che segnalo in nota. La versione degli *Opera*, III, pp. 289a-293b, senza migliorare in nessun punto il testo, aggiunge qualche refuso ed errore. Ho articolato il testo in paragrafi (contraddistinti, nella traduzione, da titoli che richiamano gli argomenti trattati), al fine di agevolare lo snodarsi delle argomentazioni e dei contenuti.

HIERONYMI CARDA-
NI MEDIOLANENSIS MEDICI
DE RERVM VARIETATE
LIBRI XVII.

*Adiectus est capitum, rerum & sententiarum
notatu dignissimarum Index,*



Cum Caesareae Maiestatis gratia & privilegio,

**Necq; deest illud Christianissimae Galliae
regiae, ut uerfa pagina indicat,**

BASILEAE, ANNO M. D. LVII.

G. CARDANO, *De rerum varietate*, Basileae, 1557.

DE RERUM VARIETATE

LIBER XV

CAPUT LXXX

GIROLAMO CARDANO

STRIGES SEU LAMIÆ, ET FASCINATIONES

1.

QUAMVIS non eadem sint fascinatio lamiæque, quia tamen lamiarum propria esse creduntur ad ludum ire et fascinare pueros, ideo de utroque in capite isto tractandum videtur. Apponam autem primo historiam Hectoris Boëthii, quæ talis est.¹

«Inter hæc [Duffus] rex incidit in languorem non tam gravem quam cunctis vel eruditis medicis (Scotorum tunc vivendi modi corporeæque constitutionis, quos nondum peregrinæ invaserant ægritudines, habita ratione) cognitu difficilem. Siquidem sine ullo signo bilis, pituitæ, alteriusve peccantis humoris exundantiæ, vel ab humano temperamento lapsus Duffum sensim afflixit. Noctu enim, sub perpetua vigilia decumbens, in sudorem sine modo solvebatur; interdiu, vix dolore, quo nocte laboraverat, levatus, quieti se dabat.² Corpus lenta conficiebatur tabe, effœcto simillimum. Hærebat cutis rigida venas, nervos, et qua forma ac situ ossa essent humana spectantibus ostendens.

Suavis ac uniformis spirituum a corde profectus, quod tactu cordialis venæ arteriæ deprehendere vitale humidum, nihil temperie excessisse demonstravit. Vividus illi color, aurium oculorumque vigor integer aderat, temperatusque frequentior cibi potusque appetitus. Hæc sanitatis signa in languente, multoque dolore afflicto, cum medici admirationi darent, postea quam quæ suarum erant partium egissent, nihilque invenissent ad superfluum nocivumque sudorem sistendum accommodatum, aut quod somnum provocaret, sed rex in horas magis magisque sudore et perpetua vigilia angeretur, versi ad patientis consolationem (nam huic soli locus eorum sententia erat relictus), precari bene de salute speraret, haud sibi deesset: fore externorum medicaminum medicorumque, quos ipsi ocyus accirent, ope, quod peregrina et parum eis cognita esset ægritudo; adventante autem vere, soleque³ vitæ in animantibus assertore ad nos redeunte, consequeretur sanitatem. [...]

¹ In mg.: Fascinationis historia mira.

² sedabat B.

³ solaeque B.

SULLA VARIETÀ DELLE COSE

LIBRO XV

CAPITOLO LXXX

GIROLAMO CARDANO

Le streghe, o lamie, e le fascinazioni

1. UNA STRAORDINARIA STORIA DI FASCINAZIONE

LA fascinazione e le lamie non sono la stessa cosa, ma poiché si crede che sia proprio delle lamie andare al sabba e affascinare i bambini, mi sembra opportuno trattare di entrambi gli argomenti nel presente capitolo. In primo luogo voglio riferire la seguente storia narrata da Hector Boëthius:¹

«In quel tempo il re Duff cadde in uno stato di debolezza non tanto grave quanto difficile da diagnosticare da parte di tutti i medici, anche i più dotti – se consideriamo i modi di vivere e la costituzione corporea degli Scozzesi del tempo, ancora indenni da malattie provenienti dall'esterno. Il malessere si insinuò in Duff a poco a poco, senza alcun segno di eccesso di bile, di pituita o di un altro umore nocivo, o del venir meno dal temperamento umano. Di notte, infatti, giacendo senza mai riuscire a prendere sonno, emetteva una smodata quantità di sudore. Nel corso del giorno, trovando un po' di sollievo dal dolore che lo tormentava durante la notte, riusciva a riposare. Il corpo deperiva di lenta consunzione, e assumeva un aspetto sempre più macilento. La pelle irrigidita aderiva al corpo e rivelava a chi guardava le vene, i nervi, la forma e la disposizione delle ossa dello scheletro.

Il soave e uniforme fluire degli spiriti dal cuore, poiché, a giudicare dalla pulsazione della vena del cuore, le arterie continuavano ad assorbire l'umido radicale, provava che nulla aveva sopraffatto la temperie. Presentava un bel colorito sano, nessun danno alle orecchie e agli occhi, e un moderato e più frequente desiderio di cibo e di bevande. Tali segni di salute in una persona estenuata e afflitta da una grande sofferenza suscitavano lo stupore dei medici, i quali, dopo avere compiuto quello che era di loro competenza, e senza avere trovato nulla di efficace per arrestare quell'eccessivo e nocivo sudore, o qualcosa che gli inducesse il sonno – al contrario, il re di ora in ora era sempre più tormentato dal persistere del sudore e dell'insonnia –, si limitavano a confortare il paziente (infatti a questo soltanto si era ridotto il loro parere), esortandolo ad avere fiducia nella guarigione e a non cedere alla disperazione: si sarebbe trovato un rimedio per opera di medicine e di medici stranieri che essi avrebbero fatto venire al più presto, per guarire una malattia inconsueta e a loro sconosciuta, e con l'avvento della primavera, e il ritorno

¹ HECTOR BOËTHIUS, *Scotorum Historiae a prima gentis origine*, cit. l. XI, ff. 227v-228v.

Obortus est sub id tempus, incerto authore, popularibus susurris rumor regem veneficarum mulierum et arte dæmoniacæ, non naturali morbo, tabescentem, per tam longa tempora corpore ac viribus confici, easdemque apud Forres, Moraviæ oppidum, magicam et sortilegam artem in regis perniciem exercere. Horum fama ilico ut ad regis aures pervenit, ne auctus rumor, re propalata, fascinatrices, ut supplicium evaderent, in fugam ageret, mittuntur in Moraviam qui an vera essent quæ ferebantur perquirerent. Missi nuncii itineris causam dissimulabant, et veluti ineundæ pacis gratia inter Duffum regem et coniuratos Moravos Forres adiere, noctuque in arcem admissi (steterat ea adhuc in regis fide), quamobrem venerant Donevaldo arcis præfecto, ut imperatum eis erat, exponunt, eiusque fidem et auxilium ad negotium conficiendum implorant. Milites, qui in arcis erant præsidio, tenuit nonnihil huiusmodi rei suspicio. Nam ex prostituta quadam (erat huic mater sortilega et incantatrix), dum blandiuscule eam tractaret amator de regiæ valetudinis tempore, modo, perpetuitate, quibus sortibus, quibus magicis carminibus uterentur veneficæ, postea quam nonnihil audiverat, sodalibus indicavit, et illi Donevaldo, Donevaldus autem regiis legatis, meretricemque tempestivam tanti facinoris nuntiam (erat ea tum forte in arce) Donevaldus ad se accitam quæstionibus quo ordine cuncta gerebantur, et in quibus ædibus, ubi fateri coëgerat, mittit intempesta nocte milites ad rem omnem explorandam.

Hi in sortilegarum ædes foribus vi reclusis irrumpentes, veneficarum unam cereum simulacrum ad regis Duffi imaginem dæmoniacæ arte (ut credere par erat) confectum, ligneo affixum veru, ante ignem torrentem; alteram, carminibus recitatis, liquorem quendam fundentem sensim supra statuam invenerunt. Præhensæ itaque ocyus fascinatrices, coniectæque in vincula, et tractæ simul cum simulacro in arcem, rogatæ ad quid sub noctem carmina recitantes effigiem regis igni exponerent, responderunt, dum simulacrum igni adhibitum torreretur, Duffum regem in sudorem solvi; carminibus autem recitatis, perpetua teneri vigilia, et ad liquescentem ceram macie confici. Consumptam autem ceram, regis mortem continuo sequuturam; ita se malos dæmones docuisse, ad facinusque exequendum mercede a Moravorum primoribus conductas. Perciti ita astantes ad anus verba, effracto simulacro, ut veneficas scelus ingenti luentes supplicio flamma consumeret, extemplo curarunt. Ferunt sub tempus, quo hæc in Forressensi arce

del sole, che assicura la vita ad ogni essere animato, anche lui avrebbe riacquisitato la salute.¹ [...]

A un certo momento si diffuse, non si sa bene ad opera di chi, una diceria popolare secondo la quale il re da così lungo tempo si consumava nel corpo e nelle forze, in quanto soffriva a causa non di una malattia naturale, ma di una qualche arte demoniaca esercitata da donne venefiche, che operavano una pratica magica e un sortilegio a danno del re presso Forres, un villaggio della contea di Moray. Appena queste voci pervennero alle orecchie del re, per evitare che si diffondessero e che le streghe, scoperta la cosa, scampassero alla punizione e riuscissero a fuggire, furono inviati in Moray dei messi per indagare se erano vere le cose che si dicevano. Gli inviati, senza rivelare la vera causa del viaggio, si diressero verso Forres fingendo di voler stipulare trattative di pace fra il re Duff e i congiurati della contea. Ammessi nottetempo nella roccaforte (che era rimasta fedele al re), secondo quanto gli era stato comandato rivelarono a Donevaldo, prefetto della cittadella, per quali ragioni erano giunti, invocando la sua assistenza e fedeltà per portare a termine l'impresa. Ma qualche sospetto si era insinuato fra i soldati che si trovavano a presidio della rocca. Infatti una prostituta (sua madre era una strega e incantatrice), mentre l'amante che si intratteneva teneramente con lei le parlava dei tempi, modi e continuità della malattia del re, gli rivelò di quali sorti, di quali carmi magici si servivano le streghe: costui rivelò ogni cosa agli amici, e questi a Donevaldo, che a sua volta parlò agli inviati del re. Donevaldo, convocata la prostituta che aveva svelato tempestivamente un sì grande misfatto (forse si trovava allora nella rocca), dopo averla costretta con domande a confessare come fosse realizzato il rito e in quali case, nel cuore della notte inviò i soldati per appurare ogni cosa.

Costoro, facendo irruzione nelle case delle streghe, dopo avere forzato le porte sbarrate, trovarono una delle streghe che, fabbricato con arte demoniaca (come risultava chiaro) un simulacro di cera con l'immagine del re Duff, dopo averlo conficcato in un pezzo di legno, lo riscaldava davanti al fuoco, mentre un'altra strega, dopo avere recitato dei versi, versava a poco a poco un certo liquido sopra di esso. Catturate immediatamente le streghe, legate strettamente, e condotte nella rocca con la statuina, interrogate perché di notte recitassero dei carmi ed esponessero al fuoco il simulacro del re, risposero che, mentre questo era esposto al fuoco, il re Duff si scioglieva in sudore: egli non riusciva mai a prendere sonno per la recitazione dei versi, e deperiva per consunzione mentre la cera si scioglieva. Una volta che tutta la cera si fosse sciolta, sarebbe seguita immediatamente la morte del re: questo rito era stato loro insegnato dai demoni malvagi, ed esse erano state persuase a compiere il misfatto, dietro compenso, da alti personaggi della contea di Moray. I presenti, sconvolti dalle parole della vecchia, distrutto il simulacro, immediatamente fecero sì che il fuoco ardesse le venefiche in modo che scontassero il loro delitto con una terribile punizione. Si narra che, appena

¹ C. omette un brano in cui Boëthius narra come, approfittando delle precarie condizioni di salute del re, nella contea di Moray si venissero organizzando ribellioni e congiure contro la sua autorità.

sunt acta, regem languore levatum, et nocte absque sudore quievisse. Postridieque redeuntibus viribus, quæ erant humanæ facultatis prompte egisse, perinde ac si nulla adversa valetudine antea fuisset detentus; verum, utut res se habuit, Duffus, recrescentibus viribus, sanitati brevi restitutus».

Simile quippiam referunt fide digni authores de Petro Portucarrero Hispano,¹ qui, cum Augustinam quandam adamasset filiam magæ, eamque postmodum dimisisset, quod mater ob veneficia publice virgis cæsa esset, cœpit ita animo torqueri, ut perpetuo existimaret hanc, quam amaverat, illius lateri incumbere, atque ea de causa strenuus alioquin eques, obequitando, perpetuo pendebat super latus, tandem ex diuturno tædio in morbum incidit. Aiebat autem, si adduceretur amasia, se superfuturum; sed illa recusante, contabescente periit. Quod vero adiiciunt in submersione urbis regiæ Quahutemallan, dum aqua ex specu, ex quo ignis erumpere solitus erat, effluxit, vaccam unicum habentem cornu, reliquo funi alligatam, multos perdidisse, cum fune a domibus et regia maxime auxiliares retraheret, fabulosum existimo, ut in magam referatur. Sed casu contigisse potuit, ut hoc animal, perfracto fune, in periculo dum se servare studet, natando ob rudentis annexi longitudinem, multos evertisse ac suffocasse: dicunt enim sexcentos homines periisse.

2.

Qui vero naturæ principiis insistent, talia ut fabulosa irrident.² Itaque magna dubitatio de his orta est, aliis censentibus eas esse, aliis negantibus; qui illas esse affirmant, in medium experimenta adducunt, qualia superius narravimus, tum vero religionis et arcanorum eius contemptum usque adeo ut nec fas esse existimem talia recitare. Adorant autem ludi dominam eique, ut deo cuipiam, libant. Mors quoque infantium sæpius subsecuta, quos attrectaverint; aliorum etiam, quibus solum, ut illæ referebant, veneficium obfuit. Atque hæc in tormentis fatentur, cum sciant huiuscemodi confessionem exitio illis futuram. Nec etiam eventus a confessione dissidet, cum multi pueruli, boni alioquin habitus, absque causa manifesta ad mortem usque contabuerint. Et sicut ex multis experimentis ars ipsa constituitur, ita tot consentientibus in unum eiusdem rationis exitiis atque factis, videtur historia hæc quasi artis, potius quam malefici cuiusdam eventus esse. Eædem fatentur se choreas ducere, saltare, iocari, epulari splendidissimis conviviis, concumbere; inebriantur, fatigantur, ac talia perpetiuntur iuxta illarum estimationem.

¹ *In mg.*: Historia alia.

² *In mg.*: Rationes quibus persuadetur lamias dari.

questi eventi ebbero luogo nella rocca di Forres, il re si riprese dalla sua debolezza, e riposò tutta la notte senza sudore. E il giorno seguente, riacquistando le forze, riuscì a compiere senza difficoltà tutto quanto gli competeva, come se non fosse mai stato colpito da una malattia: e in ogni caso, comunque siano andate le cose, rifiorendo le energie, Duff in breve tempo recuperò pienamente la salute».

Storici degni di fede narrano qualcosa di simile a proposito dello spagnolo Pietro Portocarrero che, avendo molto amato una certa Agostina, figlia di una strega, e avendola in seguito abbandonata, poiché la madre era stata pubblicamente sottoposta alla punizione delle verghe per venefici, si tormentava di continuo al punto da immaginare sempre che la donna che aveva amato giacesse sul suo fianco, e per questa ragione, lui che per altro era un valente cavaliere, mentre cavalcava pendeva sempre da un lato, e infine si ammalò in seguito a un continuo malessere. Diceva che sarebbe guarito se gli fosse stata condotta la donna da lui amata: ma poiché lei si rifiutava di venire, morì di consunzione. Ritengo poi che sia una favola attribuire a una maga quanto aggiungono a proposito dell'inondazione della città regia di Quahutemalla, quando scaturì acqua da una grotta dalla quale era solito originarsi il fuoco, e che una vacca che aveva solo un corno, mentre con l'altro era legata a una fune, fece morire molte persone trascinando con la fune chi accorreva in aiuto dalle case e soprattutto dalla reggia.¹ Ma può essere capitato che l'animale, spezzata la fune mentre cercava di salvarsi dal pericolo, nuotando lungo la fune cui era impigliata, abbia travolto e soffocato molte persone: si narra infatti che morirono in seicento.

2. ARGOMENTI A FAVORE DELL'ESISTENZA DELLE STREGHE

Coloro che si appellano ai principi della natura, si fanno gioco di questi eventi come favolosi. Pertanto sono sorti dei dubbi rispetto a queste storie, poiché alcuni le ritengono vere, altri false. Quanti pensano che siano vere, fanno riferimento a prove, come quelle di cui si è detto sopra: ma il disprezzo per la religione e i principi arcani giunge al punto che non ritengo lecito neppure esporre tali infamie. Adorano la signora del gioco e sacrificano a lei come fosse una divinità. Spesso è seguita anche la morte dei bambini con cui sono venute in contatto, e anche di altre persone alle quali risulta fatale, come esse sostengono, il solo veneficio. E queste cose le confessano nel corso delle torture, pur sapendo che simili confessioni possono costare loro la vita. Né gli eventi discordano dalla confessione, visto che molti bambini in tenera età, peraltro di buona costituzione, si sono consunti fino alla morte senza una causa manifesta. E dal momento che ogni arte si costituisce con l'accumulo di numerosi esperimenti, e che riguardo a queste cose molti risultano concordi fra loro, nella similitudine delle morti e dei fatti, questa storia sembra più frutto di un'arte che di un maleficio. E loro stesse confessano di guidare le danze, ballare, divertirsi, mangiare in opulentissimi banchetti, fare l'amore; si ubriacano, si sfiniscono, e sopportano tali cose secondo quanto narrano.

¹ FRANCESCO LOPEZ DI GOMARA, *Historia delle nuove Indie occidentali*, parte seconda, tradotta da Agostino di Cravaliz, Venezia, Francesco Lorenzini da Turino, 1560, cap. 210, f. 288r-v.

Aut igitur somniant, aut imaginantur, aut mentiuntur, aut vera omnino narrant. Mentiri in eculeo, atque tot et cum vitæ periculo evidenti, absurdum est. Somniare, non minus: nam qui somniant, diversa somniant, et non semper; at hæc semper, stata die atque eadem ferme, atque paulo differentia inter se. Imaginari eadem, ad stultitiam pertinet: at ipsæ secus prudentes sunt, et hæc non in vigilia, sed per somnum vident. Ducunt etiam filias aliosque docent: quamobrem vera esse oportet hæc profana sacra voluptatisque plena. Sunt etiam sæpe contestes, ut una aliam detegat, atque in visis ac tempore concordant. Fatenturque diversas esse congregationes, ducesque earum, et loca, tum ritus, quæ omnia ita bene inter se concordant atque cohærent, ut historia non ficta res dici possit, præsertim quod personæ, a quibus agitur, rudes sunt et absque dolo. Perseverantia etiam multorum annorum in eadem re, imo vix ullus, cum implicitus fuerit huic superstitioni, eam deserit, etiam post carceres ac mortis metum. Quonam pacto igitur res inanis tam tenaciter tot diversi sexus, ætatis, conditionis, naturæ, tamdiuque inhæreret, si nulla res nullusque verus rei sensus subesset? Puniuntur etiam gravissime acerbissimeque a legibus, igneque vivæ concremantur: quod supplicium maius quam sicariorum, cum exigatur in insontes, si hæc insontes sunt, leges et iurisconsultos sugillat ignorantia, et crudelitatis damnat.

Sciunt præterea hæc rudes fœminæ (nam maior pars ex hoc sexu est) multarum herbarum vires curationesque morborum difficillimorum et obscurorum, aliaque non vulgaria norunt; quædam etiam futura prædicunt. Visio etiam hæc contingit in initio somni, quo tempore negat Aristoteles, experimentumque id docet verum esse, scilicet insomnia non videri. Non etiam hæc casu contingunt, sed a perito duce artis primum ducuntur, præcipiturque ne crucis signo se muniant. Resipiscunt etiam aliqui pœnarum timore, qui, ceremonias dimittentes, non amplius eadem vident. Non ergo somnium, aut imago quædam, aut mendacium est: nam mendacium ut abscedat, nullo opere indiget. Quibusdam quoque videtur, quod pueros et animalia excoquant, igne e pectore efflato, inde, ducis præcepto, ossa colligunt, atque ita rursus reviviscunt: quod spectaculum horrendum et obscœnum admiratione illas delectat. Quæ etiam ab his, qui veneficio laborare videntur, per os præter rationem evomuntur, aut in lectis inveniuntur

Pertanto o sognano, o immaginano, o mentono, o raccontano cose del tutto vere. È assurdo mentire sopra il cavalletto, e in modo così diffuso, e con un evidente pericolo della vita. La stessa cosa vale per il sognare: infatti coloro che sognano, sognano cose diverse, e non sempre; ma queste donne dicono di fare tali cose sempre, in un giorno stabilito, e narrano fatti che differiscono poco fra di loro. Immaginare queste cose rientrerebbe nella pazzia: ma loro per altri aspetti sono assennate, e vedono queste cose non nella veglia, ma nel sonno.¹ Si portano dietro anche le figlie e addestrano altre persone: pertanto è necessario che questi fatti profani esecrabili, pieni di voluttà, siano veri. Sono spesso contestimoni, in modo che una denunci un'altra, e concordano circa le cose viste e i tempi. E confessano che ci sono diverse riunioni, con i loro capi, luoghi, e riti, e ogni particolare risulta così concordante e coerente, che si può affermare che si tratti di un fatto reale, non inventato, soprattutto perché le protagoniste sono ignoranti e non ingannatrici. Il che è confermato anche dalla perseveranza di molti anni nella medesima pratica, anzi si può dire che quasi nessuno implicato in questa superstizione l'abbandoni, anche dopo il carcere e la paura di morte. Per quale motivo dunque una cosa vana sarebbe condivisa, in modo così tenace, da tante persone di sesso, età, condizione, natura diversi, e tanto a lungo, se la cosa non esistesse, e non ci fosse in essa nessuna ombra di verità? Vengono punite infatti nel modo più severo e crudele dalle leggi e vengono bruciate vive: supplizio più grave di quello inflitto agli omicidi, che se venisse inflitto a persone innocenti, ammesso che siano innocenti, bollerebbe le leggi e i giuristi di ignoranza, con l'aggravante della crudeltà.

Inoltre queste donne ignoranti (la maggior parte di loro infatti è di questo sesso) conoscono le proprietà di molte erbe e le cure di malattie difficilissime e oscure, e altre cose non volgari; alcune predicono anche il futuro. Questo tipo di visione ha luogo all'inizio del sonno, momento in cui Aristotele nega, e l'esperienza lo conferma, che si vedano sogni. Queste riunioni non avvengono a caso, ma all'inizio vi sono condotte da un maestro esperto nell'arte, che le avverte di non proteggersi con il segno della croce. Alcuni tornano in sé per timore delle pene, i quali, non prendendo più parte alle cerimonie, non vedono più le stesse cose. Non si tratta dunque di un sogno, o di un'allucinazione, o di un'invenzione: non c'è infatti bisogno di alcuna operazione perché una cosa falsa abbia fine. Alcuni ritengono anche che cuociano bambini e animali, emettendo fuoco dal petto, e quindi, su comando del loro capo, rimettano insieme le ossa, e in tal modo essi tornano a vivere:² spettacolo orrendo e osceno, che le riempie di ammirazione e piacere. Coloro che sembrano essere affetti da veneficio vomitano senza motivo dalla bocca, o si trovano nei loro letti, cose come nodi, aghi, ossa, chiodi, capelli,

¹ L'affermazione sembra in contrasto con la precedente, che negava la dimensione onirica del viaggio. Forse gli assertori della veridicità del sabba intendevano sottolineare l'assennatezza delle streghe nella vita quotidiana.

² Sulla diffusione e il significato di tale rito (ricordato anche nella *Strix* di G. F. Pico, p. 76 dell'ed. 1989, cit., p. 497, nota 1), cfr. M. BERTOLOTI, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici», XIV, 1979, pp. 470-499.

nodi, acus, ossa, clavi, capilli, carbones, aliaque innumera. Dices has esse technas, et ego tecum sentio: nam certum est, his maximam eorum partem et immitti, et prodire.

3.

Recitabo tamen quæ mihi rusticus, probus vir et amicus,¹ ut facilius esset illum decipi quam decipere, annos ab hinc iam decemocto narravit eum morbo quodam incognito laborasse per plures annos, quo tempore excantationibus sæpius evomebat vitrum, capillos, clavos; demum sanatum, sed tamen etiam in eam diem, qua mihi hæc referebat, sentire in ventre maximam vitri confracti congeriem, sonumque non levem, quasi quis saccum vitri fragmentis plenum concuteret, a quo non parum vexabatur; tum vero singulis diebus octodecim, singulis noctibus septima hora, etiam si horarum numerum non teneret, totidem ictus per octodecim annos (ut dixi) quibus iam persanatus erat, in corde maxima cum molestia sentiebat.

Sed libet maius quippiam ex Francisco Mirandula, viro philosopho et veraci, tum etiam illustri, hic adiicere. Inquit enim,² agnovi virum, nomine Benedictum Bernam, ætatis annorum septuagintaquinque, eundemque sacerdotem ex his quos presbyteros vocant, qui annis plusquam quadraginta cum dæmone familiari sub forma fœminæ illi associato concumbebat, in forum deducebat, alloquebatur, adeo ut astantes, qui nihil videbant, eum pro fatuo haberent. Vocabat autem illam Hermelinam, quasi mulier esset. Alium quoque, Pinnetum nomine,³ qui ad octoginta et amplius annos pervenerat, cum dæmone alio, qui muliebri forma ei videbatur (vocabatque eum Florinæ nomine), plus quadraginta annis venereas voluptates exercuisse. Sed hic, dum scriberet, vivebat; alter poenas iam dederat, confessus arcana in sacrificio non protulisse: consecratum autem munus mulierculis ad veneficia præbuisse; pueris sanguinem exsugisse; atque alia eiusmodi gravia scelera, tormentorum vi, ne iocum fuisse credas. Atque hæc, aliaque plura, si vellem adiicere, absurda viroque tam gravi profecto indigna sunt ac vana, et ab omni ratione aliena. Primumque ex suis exemplis confutare illum licet: nam iuenculæ illæ vel vera videbantur corpora, cum non essent, quod non solum sensibus et naturali rationi repugnat, sed etiam Servatoris auctoritati. Si enim non solum visus, sed etiam tactus hoc modo decipi potest, Christi dictum nihil concludit adversus Thomam. Sin autem corpus fictum illis videbatur, quod atrocius poterat esse tormentum quam velut damnatus a Mezentio cum mortuo concum-

¹ *In mg.*: Rustici historia mira.

² *In mg.*: Historia mirabilis.

³ *In mg.*: Historia alia.

carboni e altri oggetti innumerevoli. Dirai che si tratta di imbrogli, e sono d'accordo: infatti è certo che la maggior parte di queste cose è da loro ingerita e poi risputata.

3. STORIE DI STREGHE E STREGONI

Riferirò tuttavia ciò che mi ha narrato un contadino, un brav'uomo mio amico, di natura tale che era più facile che venisse ingannato che ingannare. Diceva di avere sofferto, diciott'anni prima, di una malattia misteriosa che era durata molti anni, e che in quel periodo, in seguito a formule magiche, spesso vomitava vetro, capelli, chiodi; alla fine fu risanato, ma tuttavia, anche in quel giorno in cui mi raccontava questi fatti, si sentiva provenire dalla sua pancia il rumore, e non lieve, di una gran quantità di vetro rotto, come se qualcuno agitasse un sacco pieno di frammenti di vetro, dal quale era tormentato non poco: ma da allora ogni diciotto giorni, alla settima ora di ogni notte, anche se non teneva conto del numero delle ore, per i diciotto anni (come ho detto) in cui era risanato avvertiva nel cuore altrettanti colpi con grandissimo fastidio.

Ma adesso vorrei qui aggiungere qualcosa di più rilevante ricavato da Francesco della Mirandola, filosofo veritiero, oltre che illustre. Racconta infatti di avere conosciuto un tale, di nome Benedetto Berna, di 75 anni, uno di quei sacerdoti chiamati presbiteri, che per più di quaranta anni aveva dormito con un demone familiare dall'aspetto di donna con cui viveva, la portava in piazza, le parlava, in modo che gli astanti, che non vedevano nessuno, ritenevano che fosse matto. La chiamava Ermelina, quasi fosse una vera donna. Anche un altro tale, che si chiamava Pinnetto ed era giunto a ottanta e passa anni, aveva esercitato attività sessuale per più di quaranta anni con un altro demone, che gli appariva in forma di donna (e la chiamava con il nome di Florina). Costui, mentre Pico scriveva, era ancora in vita. L'altro, invece, aveva già scontato il fio delle sue colpe, dopo aver confessato sotto tortura che, anziché offrire i santi misteri nel sacrificio, aveva dato l'ostia consacrata a donnette perché se ne servissero per i loro venefici; che aveva succhiato il sangue ai bambini e altri simili gravi delitti, perché tu non creda che si trattasse di uno scherzo.¹ Ma queste cose, e molte altre che potrei aggiungere, sono assurde, del tutto indegne di un uomo così grave, vane, e lontanissime da ogni razionalità. E in primo luogo lo si può confutare in base ai suoi stessi esempi; infatti, o i corpi di quelle giovinette sembravano veri, pur non essendolo, e ciò ripugna non solo ai sensi e alla ragione naturale, ma anche all'autorità del Salvatore. Se infatti non soltanto la vista, ma anche il tatto può venire ingannato in questo modo, il detto di Cristo contro Tommaso non ha valore.² Se invece a quelli appariva un corpo finto, che tormento più atroce poteva esserci che quello di giacere con un cadavere, simile a quello adottato da Mezenzio?³ L'animo inor-

¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Libro detto Strega*, ed. 1989, l. II, p. 79 sgg.

² Allude all'apostolo Tommaso, che volle toccare con mano il corpo di Cristo per superare la propria incredulità: cfr. Io 20, 24-29.

³ Mezenzio, il re etrusco alleato di Turno nella guerra contro Enea, che lo ucciderà in battaglia, si compiaceva di congiungere persone vive con dei cadaveri: cfr. VERG., *Aen.*, VIII, 485-488.

bere? Horret animus, mens stupet, ubi talia cogitat.

Sed vir alioquin non admodum prudens, et nimium quorundam Platoniorum figmentis addictus, mendacia monachorum, vulgi famam, muliercularum nœnias, fabellasque aureo asino dignas, sanctis philosophiæ sermonibus immiscuit, totamque artem fœdissime conspurcavit; nec peripateticus usquam, nec satis hac in parte christianus, nec Platoniorum celeberrimus, e quorum grege se unum fore existimavit, placitis consentiens. Eo igitur factum est, ut delectare potius lectores, atque allicere, quam serio tractare quicquam visus sit. Sed et beatus Augustinus a tam absurdis narrationibus si abstinuisset, licet forsitan pauciores habiturus lectores, gravioris tamen viri opinionem nactus fuisset apud eruditos. Sed ea fuit seculi labes, ut plurimi, velut nunc de regno, sic grandioribus mendaciis decertarent; quæ ille vir sanctus pro veris accipiens, ac quasi æmulatione gentilium figmentorum, libris suis inseruit, itaque illi tantum fidei habeo, quantum se oculis vidisse testatus est: in aliis minime. Iam enim constat apud unumquemque, maiorem partem talium narrationum fabulosam esse. Sed unde tanta incrementa tam absurdis deliramentis, iam pene dictum est. Avaritia eorum, quibus inquisitio talium, iusque in eas puniendi permissum est; vanitas ac stultitia delinquentium; novitatis desiderium, et ignorantia causarum eventuumque naturalium. Olim, cum luna deficeret, existimabant præcantatione aliqua eam e cœlo deductam, unde Horatius:

Quæ sidera excantata voce Thessala
Lunamque cœlo deripit.

Et Virgilius:

Carmina vel possunt cœlo deducere lunam;
Carminibus Circe socios mutavit Ulyssi;
Frigidus in pratis cantando rumpitur anguis.

Quæ Propertius sic irridet:

At vos,¹ deductæ quibus est fallacia lunæ,
Et labor in magicis sacra piare focis,²
En agedum dominae mentem convertite nostræ,
Et facite illa meo palleat ore magis:
Tunc ego crediderim vobis et sidera et amnes
Posse Cytinaeis ³ ducere carminibus.

Tam longa series nugarum reprehendi apud philosophum posset, ni melius esset

¹ nos B.

² foris B.

³ cireinis B.

ridisce, la mente resta stupefatta, quando pensa a simili cose.

Ma Pico, già per altri versi non abbastanza prudente, e troppo credulo nei confronti delle finzioni di taluni platonici, ha mescolato ai sacri discorsi della filosofia le fandonie dei monaci, le voci popolari, le storie delle donnette, e favole degne dell'asino d'oro,¹ e ha così corrotto nel modo più indegno tutta l'arte: egli, che non è mai stato un peripatetico, in questa occasione non si mostra neppure abbastanza cristiano, né concorde con le dottrine di famosi platonici, della cui setta si vantava di far parte. Ciò che sembra provare che abbia voluto divertire e sedurre i lettori più che trattare seriamente l'argomento. E se anche sant'Agostino si fosse astenuto da racconti così assurdi, avrebbe avuto forse un minor numero di lettori, ma presso i dotti avrebbe goduto di fama di uomo più assennato. Ma la corruzione di quell'epoca fu tale che molti si scontrarono, come ai giorni nostri per il potere, appellandosi alle menzogne più incredibili: e quell'uomo santo, prendendole per vere, le inserì nei suoi libri quasi per spirito di emulazione per le finzioni dei gentili; pertanto, presto fede a quanto afferma soltanto quando asserisce di essere stato un testimone oculare; quanto al resto, gli credo pochissimo. Infatti, è ormai assodato presso chiunque che la maggior parte di simili racconti è favolosa. Ma quale sia l'origine di una tale amplificazione con deliri così assurdi si è già detto: l'avidità di coloro ai quali è demandata l'inquisizione di tali fatti ed è stato affidato il potere legale di punirle; la vanità e la pazzia di chi delinque; il desiderio di cose inusitate e l'ignoranza delle cause e degli eventi naturali. Nell'antichità, quando si verificava un'eclisse di luna, si pensava che venisse fatta scendere dal cielo in virtù di un'invocazione, per cui Orazio canta:

essa è capace di far discendere dal cielo le stelle e la luna
grazie ai suoi incantesimi tessalici.²

E Virgilio:

Gli incantesimi possono trar giù dal cielo anche la luna;
con le formule magiche Circe mutò i compagni di Ulisse;
per virtù di incanti nei prati scoppia il gelido serpente.³

Cose che vengono irrisate da Properzio in questo modo:

Ma voi che con arte ingannevole sapete trar giù la luna
E vi affaticate a compiere riti sui magici altari,
Orsù mutate l'animo della mia donna,
E fate che il suo volto diventi più pallido del mio.
Allora potrei credere che sapete guidare il corso delle stelle e dei fiumi
Con le formule magiche della donna della Colchide.⁴

Una così lunga serie di sciocchezze potrebbe venire confutata da un filosofo, se

¹ Con questa espressione forse C. si riferisce alla favolosa narrazione dell'*Asino d'oro* di Apuleio.

² ORAZIO, *Epod.* 5, 45-46.

³ VIRGILIO, *Buc.* VIII, 69-71.

⁴ PROPERZIO, *El.* I, 1, 19-24; la maga cui si allude nell'ultimo verso è Medea.

carmina elegantissima, quam meras fabulas conscribere. Itaque, si quis ordinem universi respiciat ac contempletur, nihil perperam contingere intelliget, quando natura ipsa ne vel in uno aberraverit. Sed in plerisque latet causa, quod maior sit sapientia opificis antequam condiderit, quam nostra, qui iam res perfectas videmus.

Quod vero genus hoc hominum sit quas lamias vocamus (vulgus strigas a strige, ut opinor, ave nocturna atque infausta, quod utrunque his conveniat deductum) scire primum decet. Sunt hæ mulierculæ mendicæ, miseræ, in vallibus victitantes castaneis et agrestibus oleribus, et nisi lactis quippiam adesset, vivere omnino non possent. Ideo etiam macilentæ, deformes, oculis emissitiis, pallidæ et suboscuræ, atram bilem ac melancholiam ipso intuitu præferentes. Sunt taciturnæ amentesque, ac parum ab his, quæ dæmonio teneri creduntur, differunt; fixæ in suis opinionibus, atque adeo firmæ, ut si solum ad illarum verba respicias, quam intrepide, qua constantia ea referunt, quæ neque unquam fuerunt, neque esse possunt, vera illa esse existimes. Unde nil mirum ab his moribus his, qui philosophiæ expertes sunt, egregie imponi. Laborare autem eas atræ bilis morbo, tum victus ratio, tum aëris qualitas, tum forma atque effigies ipsa vultus et corporis, tum verba ipsa stultitiæ et (ut ita dicere liceat) impossibilitatis plena, ipseque torvus in dicendo aspectus; tum casus quidam, qui Philippi Vicecomitis Mediolani principis ætate contigit, declarant.¹ Res autem ita gesta est, ut pater meus retulit. Damnatus erat profanæ huius artis villicus quidam nomine Bernardus, alioquin vir simplex ac frugi, ob idque domino percharus. Sed quia nec minis, nec persuasionibus adduci poterat, ut pœnitere vellet, ad ignis pœnam poscebatur a iudicibus. Dominus cuius pigebat, quique principi gratus erat, obtinuit, ut, fideiussione data, quamquam illis reluctantibus, liceret hominem apud se viginti diebus habere. Cœpit ergo illum alere non ut medicus, sed ut rusticum nobilis amicus: quatuor ova recentia mane, totidem vesperi, tum vinum dulce atque iucundum administrabat, carnes quoque et iura pingua. Postmodum ut vidit hominem ex longo veterno resipiscere, hortatus est ut, omissis falsis atque absurdis periculosisque persuasionibus, Ecclesiæ adhærere vellet. Sed paucis opus fuit: resipuit, optimusque christianus factus liberatusque, usque ad mortem absque querela perseveravit, quem atrocitas iudicum immerito crudeli supplicio affecisset.

Restat nunc ut obiecta diluamus, et an inter tot miraculorum commenta quicquam veri subsit, doceamus: nam maximam eorum partem fabulosam atque confictam esse, vel ipsi qui hæc constantissime astruunt, negare non audent. Quæ igitur Boëthius refert, condendæ historiæ haud iucundæ non ignarus author, alli-

¹ *In mg.*: Historia rustici damnati artis maleficæ.

non fosse meglio scrivere versi elegantissimi piuttosto che mere favole. Pertanto, se si considera e osserva l'ordine dell'universo, si comprenderà che nulla avviene in modo sbagliato, dal momento che la natura non commette errori nemmeno nella minima cosa. Ma nella maggior parte dei casi la causa è nascosta, ciò che dipende dalla saggezza dell'artefice prima della creazione, superiore alla nostra, che vediamo le cose già compiute.

Ma innanzitutto bisogna capire di che genere di persone si tratti quando si parla di 'lamie' (popolarmente dette 'streghe' dal nome, come credo, dell'uccello notturno e di malaugurio, caratteristiche entrambe che bene a loro si addicono)¹. Costoro sono donnette mendicanti, povere, che vivono nelle valli nutrendosi di castagne e di ortaggi selvatici, e se non bevessero talora un po' di latte, non riuscirebbero a mantenersi in vita. Per questi motivi sono macilente, brutte, con gli occhi sporgenti, pallide, dal colorito scuro, e anche a un primo sguardo mostrano i segni della bile nera e della melanconia. Sono taciturne e fuori di sé, e differiscono poco da coloro che si ritiene siano posseduti dal demonio: ostinate nelle loro opinioni e a tal punto perseveranti che, se dai retta solo alle loro parole, all'intrepidezza e alla costanza con le quali riferiscono cose che non sono accadute, né possono accadere, le riterresti vere. Non c'è pertanto da stupirsi se con i loro atteggiamenti riescono a ingannare coloro che sono digiuni di filosofia. Tutto prova che esse soffrono della malattia della bile nera: sia il tipo di alimentazione che la qualità dell'aria, la forma e l'aspetto del viso e del corpo, le parole stesse piene di follia e (per così dire) di impossibilità, pronunciate con un aspetto torvo. Ciò è confermato da un fatto accaduto all'epoca di Filippo Visconti, signore di Milano.² Le cose sono andate così come me le ha raccontate mio padre: era stato condannato per questa pratica profana un contadino di nome Bernardo, per altro uomo semplice e onesto, e per questi motivi assai caro al suo padrone. Ma poiché né con minacce né con persuasioni si era riusciti a indurlo al punto di volersi pentire, da parte dei giudici si era richiesta per lui la pena del fuoco. Il padrone, a cui la cosa dispiaceva e che godeva del favore del principe, ottenne che, data una fideiussione, superando le loro resistenze, gli fosse consentito di tenere con sé l'uomo per venti giorni. Cominciò ad alimentarlo non come un medico, ma come un amico nobile alimenterebbe un contadino: gli somministrava quattro uova fresche il mattino, altrettante la sera, poi vino dolce e giocondo, oltre a carni e brodi grassi. Dopo che vide l'uomo risvegliarsi dal suo lungo torpore, lo esortò, una volta abbandonate le sue credenze false, assurde e pericolose, a volere aderire alla chiesa. Gli bastarono poche parole; tornò in sé e, liberato e diventato un ottimo cristiano, perseverò fino alla morte senza problemi: mentre la crudeltà dei giudici l'avrebbe condannato, innocente, a una morte atroce.

Resta ora che spieghiamo meglio le questioni di cui stiamo trattando e indaghiamo se, fra tanti pretesi miracoli, esista qualcosa di vero: che infatti la stragrande maggioranza di essi sia favolosa e finta non osano negarlo neppure coloro che sostengono in modo fermissimo la verità di questi fatti. Quanto dunque narra

¹ Cfr. OVIDIO, *Fasti*, VI, 131 sgg.

² Filippo Maria Visconti fu duca di Milano dal 1412 al 1447.

ciendi lectores causa conscripsit: ut quos Scythica facta moresque, tum regionis descriptio non delectarent, fabulæ tædium saltem minuerent. Neque vitiosum historico, sed ubi historia (ut dixi) per se sterilis sit, licet iocis ac fabulis eam exornare. Quamobrem et iure ab his Titus Livius abstinuit, et Herodotus iuste damnatur, et Saxo Grammaticus laudatur.¹ Tum vero maxime quod hæc Boëthius scripta invenit, et factum ipsum extra historiam est. In ipsa autem historia enarranda, utpote moribus gentis, bellis, præliis, numero cæsorum, aut nominibus eorum qui prælio interfuerunt, quive strenue se gesserunt, familiarum initiis, causis bel-
lorum, temporum ratione, gestis ac serie principum, quibus tanquam membris historia constat, fuit diligentissimus. Quinetiam in his, quæ prope historiam sunt, nihil tam minimum fuit (talìa autem sunt regionis et urbium situs, magnitudo, oppida, insulæ, nemora, montes, plantarum nova genera, animalia quadrupeda, aves, serpentes, pisces, soli fœcunditas, ventorum vicissitudines, cœli clementia, stagna, paludes, distantia cæteraque omnia, quæ aut rara sunt, intelligendæ historiae accommodata) quod neglexerit omiseritve, aut secus quam esset enarraverit. In talibus vero existimavit ornandam historiam, seu quod vera esse crederet, alioquin sacris philosophiæ haud initiatu.

4.

Quæ vero Berna et Pinnetus, nosterque ille rusticus, aut videre aut audire sibi persuadebant, partim vera, partim falsa esse reor: nam vere aliquid videre, diuque in visione perseverare, ni aliquid sit quod videatur, absurdum est. Vident tamen quaedam, tum audiunt, atque causam horum in atram bilem (ut dixi) reiicere oportet, quæ partim cibis ac potibus, et aëre, et mœrore timoreque paupertatis, partim a cœli constitutionibus, partim ex consuetudine aliorum delirantium contingit. Habebam ego olim amicum, cui contigit, ut in unam harum vallium per decemocto menses commorari cogeretur. Ubi redisset ad me, multa de his incredibilia, quamvis philosophiæ haud ignarus, enarrabat; admonui hominem ne amplius talia proferret, ni vellet pro fatuo haberi, et vitæ periculum subire. Immiscuit itaque se negociis arduis, commutataque victus ratione, dum urbem incolet, ad se rediit. Seminis quoque ac menstrui sanguinis retentio pluribus causa est huius morbi, aut ortus, aut incrementi. In universum tribus maxime hæc deceptio

¹ *In mg.*: Historici munus.

Boëthius, autore che sa bene come si scrive la storia seria, l'ha scritto per attirare i lettori, in modo tale che le favole mitigassero almeno in parte la noia di coloro che non si divertivano a leggere i fatti e i costumi degli Scozzesi¹, o la descrizione della loro regione. Né questo è un difetto per uno storico, ma quando la storia, come ho detto, di per sé è disamena, è lecito adornarla di scherzi e favole. Per queste ragioni giustamente si astenne da queste cose Tito Livio, ed Erodoto giustamente è criticato, mentre Sassone Grammatico è lodato.² E tanto più che Boëthius trovò queste cose scritte, e il fatto stesso non fa parte della storia. Egli infatti fu diligentissimo nel narrare la vera e propria storia, vale a dire i costumi del popolo, le guerre, le battaglie, il numero dei morti, o i nomi di coloro che parteciparono alla battaglia, o le gesta eroiche compiute, le origini delle famiglie, le cause delle guerre, le ragioni dei tempi, le imprese e la serie dei principi, tutte cose di cui la storia si compone come di sue parti. Che anzi negli argomenti che sono prossimi alla storia – come i luoghi della regione e delle città, l'ampiezza, i paesi, le isole, i boschi, i monti, i nuovi generi delle piante, gli animali quadrupedi, gli uccelli, i serpenti, i pesci, la fecondità del suolo, la direzione dei venti, la clemenza del clima, gli stagni, le paludi, le distanze, e tutte le altre cose che o sono rare o adatte a comprendere la storia – non c'è nulla di così minimo che abbia trascurato oppure ommesso, o di cui abbia parlato in modo diverso di come fossero realmente. Ma in questi fatti ritenne opportuno abbellire la storia, ed è anche possibile che, in quanto non iniziato alle cose sacre della filosofia, li credesse sul serio.

4. POSSIBILI CAUSE E SPIEGAZIONI DEL FENOMENO

Quanto a quelle cose che Berna, Pinneto e quel nostro contadino erano convinti di vedere o di udire, credo che in parte fossero vere, in parte false; infatti è assurdo che qualcuno veda o insista nel dire di vedere qualcosa se non c'è niente da vedere. Qualcosa lo devono pur vedere e udire, e la causa di queste cose è da attribuire, come ho detto, al prevalere della bile nera, dovuto in parte ai cibi, alle bevande, all'aria, all'afflizione, alla paura della povertà; in parte a ragioni climatiche; in parte alla frequentazione di altri colpiti dal medesimo delirio.

Avevo un tempo un amico al quale toccò di dover vivere in una di queste valli per diciotto mesi. Una volta tornato da me, per quanto non digiuno di filosofia, narrava molte storie incredibili di questo tipo; lo dovetti ammonire a non parlare più di tali argomenti, se non voleva passare per matto e mettere a rischio la propria vita. Si dedicò ai suoi difficili affari e, una volta modificato il proprio regime alimentare e vivendo in città, ritornò in sé. Anche la ritenzione del seme e del sangue mestruale è la causa, in molti, di questa malattia, o della sua origine, o del suo aumento. In generale, questa alterazione è caratterizzata soprattutto da tre elementi: le immagini della bile nera, l'ostinazione di chi risulta affetto da questo

¹ Il testo latino legge *Scythica facta*, ma si tratta probabilmente di un lapsus o di un refuso.

² Il danese Sassone Grammatico (c. 1150-c. 1220) scrisse una *Danorum historia*, che, dopo le edizioni di Parigi, 1514, e di Basilea, 1534, godette di ampia diffusione; dell'opera esiste anche una trad. it. moderna: SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di L. Koch e M. A. Cipolla, Torino, 1993.

constat: atræ bilis imaginibus, constantia ipsorum, qui hac labe correpti sunt, ac fraude iudicium. Nam olim permissum erat, ut iidem accusarent, condemnarentque, ad quos bona damnatorum perveniebant. Unde, ne hos miseros adeo iniuste damnare viderentur, multa fabulæ addebant. Cæterum in illorum examine confessionibusque nihil non inane, aut falsum, aut inconstans, aut nullius momenti reperiabatur, præter contemptam religionem.

Quædam enim Christum abnegabant, aliæ sacrificium ipsum inter vestes consuebant; conspuebant aliæ imagines divorum, atque hæc tum alia similia perpetrabant. Sublata primum in hos miseros ac insanos potestas fuit a sapientissimo Senatu Veneto, cum animadverteret eo progressam horum luporum rapacitatem, ut omnino insontes damnarent spe prædæ:¹ neque contemptor divini cultus quærebatur, sed divitiarum possessor. Inter hæc emicuit Lutheranorum secta, cumque in hac quod urbes perambulare non iam miseri, sed opulenti deprehenderentur, ommissa priorum cura, ad hos conversi sunt. Sic nunc cum illis mitius agitur, ut omnia vel stultitiæ, vel avaritiæ plena esse comperias. Hi ergo, ut ad propositum redeam, quandoque sibi videre persuadebant atque audire; verum, postmodum rem ipsam ex propria levitate augebant mendaciis, tum vero mutuis colloquiis (ut dici solet) e culice elephas exoriebatur: nam et plerisque hominibus quandoque aliqua insolita videntur audiunturque ab his, sed ea contemnentes, sanoque iudicio abigentes, negligunt.

In puerorum tamen lactantium causa, aut qui adhuc tenelli sint, maxime peccant tractatione, intuitu, osculo. Cum enim fœdum habeant anhelitum, vitiant persæpe illorum pulmones, unde tabescunt. De intuitu vero, non id omnino solum poëticum est:

Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.

Sed naturale, et ipsa quoque experientia comprobatur. Constat enim esse quasdam angues, quæ solo intuitu homines perdunt, et in speculis, maxime metallicis, menstruatae mulieris vitia in maculis deprehenduntur, tametsi forsitan ad spiritum referri convenientius posset. Utcunque sit, cum tot modis nocere possint, neque si nocuerint aliquæ pro fabula omnino habendum, neque tutum est illis infantes committere.

Constat itaque has sæpe merito plecti, quod sint maleficæ, aut etiam ob impietatem, cæterum plerunque stultæ solum, nec confessio integra ac iudicium

¹ *In mg.*: Dominicani.

disordine, e l'inganno dei giudici. Un tempo, infatti, i beni dei condannati andavano a quelle stesse persone che accusavano e condannavano. Pertanto, per non sembrare di condannare quei poveracci del tutto ingiustamente, amplificavano di molto le favole. D'altra parte, nelle loro deposizioni e confessioni, all'infuori del disprezzo della religione, non si trovava altro che affermazioni vane, false, o incoerenti, o di nessuna importanza.

Alcune infatti negavano Cristo; altre giungevano a cucire l'ostia nei vestiti; altre sputavano sulle immagini dei santi, macchiandosi di tali e analoghi misfatti. Il potere nei confronti di questi poveracci e pazzi fu per la prima volta abolito dal sapientissimo Senato veneto, una volta che si rese conto che la rapacità di simili lupi era giunta al punto da condannare, per la speranza di preda, persone del tutto innocenti, e che non venivano perseguitati gli spregiatori del culto divino, bensì i possessori di ricchezze. Nel frattempo cominciò a costituirsi la setta dei Luterani, e poiché in essa, che andava diffondendosi nelle città, non si annoveravano più dei poveri, ma uomini molto ricchi, trascurando di interessarsi ai primi, si volsero a questi altri. È per questa ragione che adesso si procede contro quelli in modo più mite: dal che puoi capire come tutto sia pieno di stoltezza o di rapacità. Per tornare al nostro argomento, costoro talvolta erano davvero convinti di vedere e sentire qualche cosa: ma poi amplificavano il fatto con bugie derivate dalla loro stoltezza e dai colloqui che avevano fra di loro, in modo tale che (come si è soliti dire) da una zanzara si originava un elefante. A molti capita, qualche volta, di vedere o di sentire dire da costoro cose insolite: ma non curandosi di tali storie e respingendole con giudizio corretto, non danno loro importanza.

Per quanto riguarda i neonati, o i bimbi ancora tenerelli, li possono danneggiare quando li toccano, li fissano, li baciano. Poiché infatti hanno un alito viziato, nella maggior parte dei casi corrompono i loro polmoni, per cui deperiscono. Quanto allo sguardo, non è solo un verso poetico quello che dice:

non so quale mal occhio ammalia i miei teneri agnelli.¹

Ma si tratta di un fatto naturale e comprovato anche dall'esperienza stessa. È noto infatti che esistono certi serpenti che hanno il potere di uccidere gli uomini con il solo sguardo,² e la corruzione di una donna mestrata origina delle macchie sulla superficie degli specchi, soprattutto quelli metallici – anche se, forse, questo fatto si potrebbe riferire in modo più opportuno allo *spiritus*. Comunque stiano le cose, visto che possono nuocere in tanti modi, se alcune hanno fatto del male non è da pensare che si tratti solo di una favola, e in ogni caso è meglio evitare di affidare loro dei bambini piccoli.

È appurato inoltre che costoro vengono condannate a morte spesso con ragione, con l'accusa di essere streghe, o anche per empietà; ma in verità, nella maggior parte dei casi sono soltanto folli, né dovrebbe essere sufficiente a condurle

¹ VIRGILIO, *Buc.*, III, 103.

² Il serpente cui si allude è il basilisco; il manuale classico su ogni genere di fascinazione sarà quello del benedettino beneventano LEONARDO VAIRO, *De fascino libri tres*, Venetiis, ap. Aldum, 1589.

velut de latronibus ac furibus reliquisque sceleratis hominibus, ad mortis poenam confici posset. Sed omnia plena vanitatibus, mendaciis, repugnantia inconstantiaque: nam illud quod dicitur convenire, et testes esse absentes, omnino falsum est; nec nisi de die congregationis conveniunt, cum vulgata sit quænam sit. Id vero argumentum si recte et diligenter examinetur, ostendit hanc artem esse falsam omnino, et illas non vere in unum coire: nam una centum, aut etiam plures detegere posset, cum tot intersint illarum testimonio. Verum non nisi fama agnitas, aut visu, detegunt quas non ex ludo (sic enim visionem illam vocant), sed ex auditu atque colloquiis agnoscunt. Utrum vero vigilantes an dormientes, certum est quod in utroque tempore. Eadem autem vident atque audiunt, ob fixam contemplationem fidemque illius rei: velut Rasis enarrat de illo qui se gallum ob stultitiam existimabat, statis horis gallorum more ad canendum surgebat, cum hoc illi per plures annos contigerit; hæc autem opinio ac visio multum mutuis earum inter se colloquiis confirmatur. Neque adeo frequenter ad hunc ludum eunt: sed quædam sunt mulieres quæ vix ter in anno sibi accedere videntur, ita ut cum contigerit, ivisse se affirmant, non ut volentes eant, quamvis et hoc (ut dixi) persæpe contingat maxime auxilio unguentorum.

Nemo igitur has mulieres hæreticas, dæmonum cultrices, impias, et homicidas, morte non dignas existimabit. Si tamen factum absit, solaque opinione laborent, stultorum genere sunt; hoc tamen stultitiæ genus etiam periculosum est; ob id, nisi respiscant, morte damnari solent. Præter enim hanc superstitionem, inventæ sunt mulieres quæ pueros occidebant, carnes eorum sale condientes, quorsum nescio; una me spectante poenas tam inusitatæ sævitæ dedit. Cæterum sanitates nullas, nisi ex herbis diuturna experientia, aut medici consilio cognitis non afferunt; neque mortes, nisi inter cibos datis veneficiis, quorum plura genera novere malæ quædam meretrices, quam lamiæ. Eo tamen insania earum sæpe procedit, ut morborum ac infortuniorum quæ inimicis contingere, auctores se faciant, iactantiæ causa, tametsi fortuito ea illis contigerint; C. Octavii et Lentuli Spintheris olim exemplo, qui necis Cæsaris insontes et conspiracy ignari, cum utriusque ob iactantiam reos se fecissent, gravissimas poenas luerunt. Cognovi ego medicum, qui quos ignorantia perderet (erat enim imperitissimus) odio perdidisse iactabat, aliquaque odii indicia subiungebat. Quasi minore flagitio quisquam occidatur, quam sponte pereat. Quamobrem quorundam qui obierant, et de quibus talia iactabat,

alla pena di morte una confessione completa o un verdetto come avviene nel caso dei predoni, dei ladri, e altri delinquenti di questo tipo. Ma ogni cosa è piena di vanità, di bugie, di contraddizioni, di incoerenza: quanto infatti si afferma come coerente, in assenza di testimoni, risulta del tutto falso. Non concordano se non sul giorno dell'incontro, dato che è noto quale sia. Ma se si esamina questo argomento in modo corretto e accurato, risulta evidente che questa arte è del tutto falsa, e che non è vero che esse si ritrovano tutte insieme. Infatti una sola ne potrebbe riconoscere cento o anche più, visto che, a quanto affermano, tante vi prendono parte. Ma riconoscono solo alcune conosciute per fama o di vista, che individuano non per averle incontrate al 'gioco' (*ludus*) (chiamano infatti così quella visione), ma per sentito dire e per i colloqui intercorsi. Se poi ciò abbia avuto luogo in stato di veglia o di sonno, è certo che sia avvenuto in entrambe le condizioni. Vedono poi, e sentono, le medesime cose a causa di una ferma contemplazione e fiducia in quella cosa. Rasi narra di un pazzo che, credendo di essere un gallo, proprio come i galli si svegliava a determinate ore per cantare,¹ e la cosa andò avanti per diversi anni. Questa opinione e visione, poi, si rafforza e conferma in conseguenza ai discorsi che intercorrono fra di loro. E non è vero che si rechino così di frequente a questo gioco: vi sono donne alle quali sembra di esserci state al massimo tre volte in un anno, e che affermano di esserci andate, quando ciò è avvenuto, non di loro spontanea volontà, benché, come ho detto, anche questo avvenga molto spesso, soprattutto grazie agli unguenti.

Nessuno perciò può ritenere che queste donne eretiche, adoratrici dei demoni, empie ed omicide, non meritino di essere punite con la morte. Se tuttavia il fatto non sussiste, e si tratta solo di una loro allucinazione, rientrano nel genere dei pazzi: genere a sua volta pericoloso, e per queste ragioni, a meno che non tornino in sé, sono solite essere condannate a morte. Oltre a questa superstizione, si sono verificati casi di donne che uccidevano bambini, condendo le loro carni con il sale, non so bene per quale motivo, e una ha scontato il fio di una crudeltà così inusitata sotto i miei stessi occhi. D'altra parte, non conseguono alcuna guarigione, se non grazie a delle erbe, conosciute in base a una lunga esperienza, o su indicazione del medico; né arrecano morte, se non in virtù di venefici introdotti nei cibi: ma dei diversi tipi di venefici ne fanno più le meretrici malvage che le lamie. La loro follia spesso giunge al punto da far credere, per mera vanteria, di avere provocato le malattie e le disgrazie che capitano ai loro nemici, anche se si tratta di fatti avvenuti in modo fortuito. Un esempio di ciò è offerto, in tempi antichi, da Caio Ottavio e Lentulo Spintere, che pur innocenti della morte di Cesare e ignari della congiura contro di lui, autoaccusandosi di entrambi i fatti per vanteria, furono messi a morte.² Ho conosciuto un medico che si vantava di far morire in virtù del suo odio quelli che faceva morire per ignoranza (infatti era del tutto incompetente), aggiungendo qualche indizio di odio. Come se fosse minore il disonore se uno viene ucciso anziché morire in modo naturale. Per la qual cosa i congiunti di alcuni di coloro che erano morti, e nei confronti dei quali vantava tali

¹ Il persiano al-Razis (Rhazes, Rasis, 864-930) fu uno dei più noti e autorevoli esponenti della medicina medievale.

² PLUTARCO, *Vitae, Caesar*, 67.

necessarii illum in iudicium vocaverunt; sed pecuniis corruptis iudicibus, poenam effugit. Similiter neque futura has præscire, neque tale quippiam boni facere posse credas, sed omnes amentes, fatuæ, miseræ, improbæ et inconstantes sunt.

Itaque cum hæc, tum alia omnia quæ de his proferuntur vana esse comperiantur, et fabulis quam ullis aliis rebus longe similia, utilius censeo de origine huius technæ, aut stultitiæ aliqua recensere. Hæc quidem proculdubio ab orgiis antiquis, in quibus mulieres bacchabantur palam, ortum habuerunt. Deinde metu legis talia prohibentis, clam celebrari cœpere. Et ubi illud etiam prohibitum est, vel ipsa cogitatione agere perseverarunt, adeo inveterati erroris opinio constans est. At nunc etiam manet imago quædam saltationis, et impudentiæ illius. Cæterum, ut etiam a Dulcino aliisque hæreticis, qui omnia miscere studuerunt, ac vitam Sardapali instituere, quique orgia excogitarunt, cœptum atque institutum erat captandæ multitudinis gratia, ut omnia miscerentur. Dederunt manus his sceleribus homines improbi, ut eo titulo atque prætextu iuvençulis potirentur adulteriaque perpetrarent; inde res longius processit, ut velut fluvii ubi longius processerint, et urbium ætas, et res reliquæ humanæ in longe dissimilia initiis suis desinunt, ita et hæc consuetudo, hi ritus, atque flagitium. Adeo vero constanti animo postquam initiati fuerint his sacris, illa tuentur, ut neque ratione vinci, nec suorum miseratione flecti, nec promissis mutari, aut tormentorum vi, vel mortis timore a proposito decedant. Causa huius pertinaciæ est ex humoris (ut alias dixi) qualitate, quæ etiam in seipsam revolvitur: fingunt enim dæmonem illas a supplicio et cruciatu tutas redditurum. Quod si quis, ut sæpe accidit, obiiciat hanc et illam quæ periit, respondent, non periisse, quod dæmon eas servare nequiverit, sed illius potius ira, quoniam illius arcana propalaverint, atque ita duplici metu perstant in tormentis firmæ ne fateantur, primum supplicii, post etiam ipsius dæmonis metu. Mira certe res amare qui tibi non benefecerit, timere quem nunquam videris. Sed obstinatiores sunt quæcunque sæpe itant ad ludum, quæ omnino addictæ sunt huic flagitio; bis in hebdomada hoc vitio corripiuntur.

Animadvertendum autem est, quod velut in his quæ naturaliter, frequentissime et ex ordine eveniunt, quædam monstra contingunt, ut in partibus bicipites; So-

cose, lo citarono in giudizio, ma lui, avendo corrotto con denaro i giudici, riuscì a evitare la pena. Allo stesso modo non credere che queste donne sappiano predire le cose future, o possano fare qualcosa di buono: ma sono tutte fuori di sé, fatue, miserabili, malvage e inconstanti.

Pertanto, poiché sia queste che altre cose che si narrano di simili fatti si rivelano essere vane, e di gran lunga più simili alle favole di qualsiasi altro fatto, ritengo di una certa utilità ricordare qualche cosa sull'origine di questa fandonia o pazzia. Tali fatti senza dubbio ebbero origine dalle orge antiche, nel corso delle quali le donne si scatenavano pubblicamente. In seguito, per timore della legge che proibiva tali riti, si cominciò a celebrarli in segreto. E quando anche questo fu proibito, continuarono a sopravvivere sia pure nel solo pensiero: a tal punto è tenace l'opinione di un errore inveterato. Ma ancora oggi resta una qualche rappresentazione di quelle antiche danze e sfrenatezze. Del resto, proprio come era avvenuto per Dolcino¹ e altri eretici che si ingegnarono di mescolare ogni cosa e rilanciarono lo stile di vita di Sardanapalo, anche da parte di coloro che inventarono le orge si diede inizio e si stabilì, per guadagnarsi il favore del popolino, che tutte le cose si confondessero. Misero mano a questi delitti degli uomini malvagi, per impadronirsi, a questo titolo e con questo pretesto, delle giovinette e commettere atti di libidine; quindi la cosa andò molto amplificandosi, e come i fiumi man mano che procedono, e le storie delle città, e tutte le altre vicende umane con il passare del tempo si trasformano in qualcosa di molto diverso dai loro esordi, la stessa cosa avvenne di questa consuetudine, di questi riti e di questa sciagura. Coloro che vengono iniziati a queste cerimonie, le difendono con animo così costante da non sopportare di essere vinti dalla ragione, né venire piegati dalla compassione dei loro; né gli si può far cambiare idea con promesse, o con le minacce delle torture, o col timore della morte. La causa di questa ostinazione va ricercata nella qualità dell'umore (come ho detto altrove), che si rivolge anche contro se stesso: immaginano infatti che il demone le preserverà dalla morte e dalle torture. Che se poi qualcuno, come spesso avviene, obietta loro che questa o quella sono morte, rispondono che non sono morte perché il demone non è stato in grado di salvarle, ma piuttosto per la sua ira, perché avevano rivelato i suoi misteri: e così persistono nelle torture con fermezza senza confessare, oppresse da una doppia paura, da un lato quella della condanna a morte, dall'altro quella del demone. È davvero una cosa straordinaria amare chi non ti ha fatto del bene, avere paura di chi non hai mai visto. Ma le più ostinate sono quelle che vanno più spesso al gioco, in quanto sono del tutto assuefatte a questa vergogna. Sottostanno a tale vizio due volte alla settimana.

Bisogna inoltre notare un'altra cosa. Come nei fatti che avvengono in modo naturale, assai frequentemente e secondo un ordine, può capitare che si verifichino anche delle anomalie – individui che nascono con due teste, immagini doppie del

¹ Fra Dolcino Tornielli (c. 1250-1307), di Ossola, fondatore della setta degli Apostolici, le cui dottrine erano ispirate allo spirito del cristianesimo primitivo. Contro di lui e i suoi seguaci papa Clemente V nel 1306 bandì una crociata; il frate, collocato da Dante fra i seminatori di discordia (*Inf.* xxviii, 55-60), venne arso sul rogo nel giugno 1307.

lis ac Lunæ geminata visio; tonitru acuta voce; grando media hyeme; nix æstate; strepitus locis quietis; ita etiam in hominum operationibus eadem contingunt, quæ adeo quibusdam naturalibus rebus conveniunt tempore et rei qualitate, ut hæc ab illis processisse videantur, et ob id arti merito tribui. Veluti infinitos constat adversum reges atque privatos veneficia construxisse, quæ diu perseverarunt irrita. Inter tantam autem multitudinem contigit, ut unus ex his quem fascinari cupiebant, naturali causa eodem tempore in morbum veneficio congruentem inciderit: quod rescitum, a veneficio ortum habuisse credebatur, quoniam morbi natura et tempus conveniebant. Ipsi vero censores, a rerum naturalium scientia alieni; hocque relatum in historias, auctumque ac exornatum, ut solet, materiam uberem huic stultitiæ præbuit. Non negarim et in se, et contactu, et cibis, aliisque artibus multa fieri non posse admiratione digna, de quibus ferme plusquam par erat, tum hic, tum in libris *De subtilitate*, dictum est; verum horum omnium causa sufficienter est explicata, hæc vero ad dæmonium referuntur.

5.

Porro quod ad maleficia attinet,¹ narrabo quid contigerit Casali urbe Salassiæ Italiæ regionis. Coniurarunt circa annum Domini MDCXXXVI viri ac foeminæ circiter quadraginta, inter quos carnifex erat, ut cum pestis antea sæviisset, tunc vero iam mitesceret, unguentum conficerent, quo unguentes portarum vectes, qui eos tractarent inficerentur; pulverem quoque conficiebant, quem super vestes clam spargentes exitium illis afferret. Latuit aliquandiu hæc res, sublatique multi: atque etiam (ut audio) a coniunctis data veneficis pecunia, hæreditatis causa. Sed cum cuiusdam nomine Neci fratrem atque unicum filium sustulissent, vixque alii quam domini ipsi domuum, aut filii perirent, simulque animadvertissent Androginam se in domos insinuantem, atque eos maxime perire, quorum domum ingrederetur, deprehensa coniuratione, omnes exquisitissimis tormentis necati sunt, fassi etiam decrevisse in pompa celebri divi cuiusdam, subselliis perunctis, universos cives occidere, paratasque ad hunc usum supra viginti ollas. Tentarunt et idem Genevæ post, dederuntque pœnas. Alios etiam constat Mediolani inunxisse vectes; sed diu torti, cum nihil confessi essent, nec quisquam obiisset, dimissi sunt. Tantum ergo potest unguentum veneficum.

¹ *In mg.*: Veneficium maximum.

sole e della luna, un tuono dal suono acuto, la grandine in pieno inverno, la neve d'estate, uno strepito in un luogo tranquillo –, così anche nelle operazioni degli uomini si verificano fatti, che si accordano nel tempo e nella qualità con alcuni eventi naturali al punto che pare che essi derivino da quelli, e per questo giustamente vengono attribuiti a un'arte. Ad esempio, si sa che moltissimi hanno approntato venefici contro re e privati, che a lungo perseverarono senza effetto. Ma in una così grande moltitudine può capitare che uno di coloro che desideravano affascinare, per una qualche causa naturale, sia incorso in una malattia compatibile con il veneficio. Venutasi a sapere la cosa, si riteneva che fosse stata causata dal veneficio, perché la natura e il tempo della malattia risultavano compatibili. L'incompetenza degli stessi censori della scienza delle cose naturali, e i fatti riferiti nelle storie, debitamente aumentati e adornati, come è solito avvenire, hanno offerto abbondante materia a questa stoltezza. Non nego che non possano avvenire cose che suscitano ammirazione e in sé e nel contatto e nei cibi e in altre arti, cose sulle quali mi sono soffermato, anche più a lungo di quanto non meritassero, sia qui che nei libri *De subtilitate*.¹ Ma la causa di tutti quei fatti è stata spiegata a sufficienza; questi fenomeni invece si attribuiscono al diavolo.

5. L'UNGUENTO VENEFICO

Per quanto riguarda i malefici, racconterò quello che è capitato a Casale, città della regione italiana della Salassia.² Verso il 1536 fu ordita una congiura di una quarantina di uomini e donne, fra i quali c'era un boia; essendo divampata poco prima la peste, e placandosi in seguito, essi si proponevano di preparare un unguento con il quale ungere i cardini delle porte, in modo che quanti li toccassero, cadessero ammalati; preparavano anche una polvere che, sparsa di nascosto sulle vesti, induceva la morte in chi le indossava. Per un certo tempo questa cosa restò nascosta e molti morirono; e, secondo quanto ho sentito dire, fu anche dato ai venefici del denaro da parte di parenti desiderosi dell'eredità. Ma dopo avere ucciso il fratello e l'unico figlio di un certo Necio, e vedendo che non morivano se non i padroni delle case o i loro figli, avendo al tempo stesso notato un'Androgina che si introduceva nelle abitazioni, e che morivano soprattutto coloro che vivevano nelle case in cui entrava, scoperta la congiura, furono tutti messi a morte con torture rigorosissime; essi avevano anche confessato che, in occasione della celebrazione solenne di un qualche santo, avevano deciso di uccidere tutti quanti i cittadini, ungendo i sedili, e a questo fine avevano preparato più di venti pentoloni di unguento. In seguito si verificò un tentativo analogo a Ginevra, e furono anch'essi puniti. Consta che anche a Milano altri avevano unto gli stipiti: ma dopo essere stati a lungo torturati, non avendo confessato nulla, e non essendoci stati dei morti, furono rilasciati. Questo il potere dell'unguento venefico.³

¹ Cfr. ad es. *De subtilitate*, xviii, in *Opera*, iii, pp. 639b, 643b, 649a, 653a.

² La popolazione celto-ligure dei Salassi si era stanziata in territori corrispondenti all'attuale Val d'Aosta e al Canavese; dopo aspri conflitti, furono sottoposti dai Romani, che al tempo di Augusto, nel 23 a.C., vi fondarono la colonia di *Augusta Praetoria* (Aosta).

³ Cfr. Introduzione, p. 499, nota 1.



MEGLIO AGGIORNARE CAMPANELLA...

UN RICORDO PARTENOPEO DI MARIO AGRIMI

GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE

MOLTI anni fa, quando era direttore del Dipartimento di Filosofia e Politica dell'allora Istituto Orientale di Napoli, Mario Agrimi, scomparso lo scorso luglio, mi affidò l'incarico di allestire una lista di libri da acquistare per la dotazione della biblioteca. Spinto da impulso giovanile mi misi a individuare nel catalogo quelle lacune che mi apparivano degne di essere colmate. L'occasione mi parve propizia per proporre, fra le altre cose, l'acquisto della ristampa anastatica dell'edizione Suphan delle opere di Herder, autore sul quale, peraltro, avevo sostenuto il mio primo esame universitario proprio con Agrimi. La sua reazione fu secca, ma illuminante per certi versi: «Sì, sì, certo», mi disse grosso modo, agitando significativamente il foglio di carta, «va bene. Ma noi siamo qua, non possiamo trascurarlo. Chiediamoci quali sono le lacune da colmare, tenendo conto anche del contesto. Dobbiamo cominciare con i nostri filosofi: meglio aggiornare Campanella, Bruno, Vico, Croce. Questi sono i filosofi civili, quelli che facciamo studiare, no?». Mi parve allora un rimprovero, anche immeritato, dal momento che in Dipartimento si studiavano anche (ancora) Heidegger e altri filosofi contemporanei, e dal momento che io stesso ero un giovane aspirante studioso di Kant. Provvidi comunque a correggere la rotta della mia indagine bibliografica, che mi aiutò a capire almeno due cose. In primo luogo il forte impulso che negli ultimi decenni avevano ricevuto gli studi sul Rinascimento e quelli vichiani (il 1968 fu anno mirabile in questo senso, in cui si concentrò il duplice anniversario di Campanella e Vico). In secondo luogo, il ripensamento assiduo alle parole di Mario mi fece intendere meglio il senso di queste ultime. «I nostri filosofi» non voleva dire semplicemente filosofi meridionali, tali cioè che un Ateneo napoletano doveva aver cari secondo un criterio che si potrebbe definire *cultura a chilometro zero*, e che Agrimi favoriva in nome della sua vocazione per i compiti culturali delle istituzioni accademiche in generale e di quelle di ricerca in particolare. Oltre a ciò, quell'espressione voleva dire che Bruno, Campanella, Vico e Croce sono 'nostri' in quanto appunto filosofi civili, costantemente messi alla prova in situazioni più o meno crudeli la cui violenza non è casuale, ma espressione di una forza storico-politica con cui deve fare i conti. Questa forza è poi la storia, la vita civile piegata non di rado a logiche perverse o biecamente opportunistiche. Il punto sul quale batteva Mario è che il lavoro della storia, a cominciare dalla cruda esperienza quotidiana e poi con soprusi e maldicenza, non piega il filosofo, in particolare non il filosofo animato da passione civile. Anzi, l'azione dell'esperienza non placa e umilia la ragione, ma ne alimenta la fucina. In quest'ottica, non strettamente psi-

glandolfipetrone@gmail.com

cologica, Mario inquadrava l'*invigilare* interiore di Croce, o il tormentoso processo investigativo di Campanella, o la meticolosa operosità di Vico, o l'irriducibile desiderio bruniano di cambiamento. L'importante è, disse una volta nel corso di una lezione per il dottorato, che il filosofo sia *integrale*; espressione con cui Agrimi non voleva indicare la coerenza, che più volte aveva additato come un miraggio ossessivo di critici e studiosi. Un filosofo, ci diceva, può permettersi il lusso di essere incoerente, mentre non può assolutamente non essere *integrato*. Questa integralità è la passione civile, la consapevolezza di servire la cultura e non di fruirne parassitariamente i beni. La storia, la vita, la cecità dei tempi storcono l'uomo di valore, ma questi sa come raddrizzare la ragione e dispiegare (termine vichiano molto caro ad Agrimi) le sue forze.

Di questa materia, sulla quale Mario si è soffermato più di una volta, avremmo modo di discutere molti anni più tardi, nel 2003, quando andai a trovarlo in un afoso pomeriggio d'estate all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Per sfuggire alla calura, decidemmo di passeggiare e, comprati due grappoli d'uva, risalimmo verso il Monte Echia. Qui, seduti sulla pietra e piluccando uva, parlammo di varie cose. Dell'Orientale, naturalmente, che Mario aveva lasciato dopo esserne stato rettore; non sarebbe stato possibile evitare quest'argomento, tanta era la passione che nutriva per l'ateneo napoletano. Ma poi, sempre con la nostra uva, parlammo di Kant (per un motivo contingente) e della sua storia pronosticante. A Mario piaceva talvolta suggerire l'idea che, sebbene non si possa fare la storia con i se e i ma, tuttavia qualche esperimento intellettuale in questo senso non può essere considerato un abuso. Me lo ripeté. Gli chiesi cosa sarebbe stato di Vico senza il continuo assillo della censura. Sapevo di provocarlo sul vivo, e da vichista lui mi disse, ma aveva più volte espresso quest'idea, che alcune peculiarità e ricchezze della concezione vichiana si spiegano proprio col suo tormentato bisogno di soddisfare la religione e la Chiesa. Proposi allora un altro esempio, storicamente più brutale: e se Campanella, che era riuscito a ingannare carcerieri e tribunali, non avesse patito quelle sofferenze, non credi che avrebbe potuto incantare tutta l'Europa? Non credi, continuai, che forse la stessa storia della modernità sarebbe potuta risultare diversa da quella che è stata? L'occhio attento di Mario si fece ancora più acuto, tanto che la risposta la potei indovinare dal suo sguardo e da un tipico gesto con la mano, che intanto lavorava sul grappolo già abbastanza sfoltito. «Forse senza tutto quell'orrore di sofferenza, quella ingiuriosa offesa alla sua mente e al suo fisico, avremmo avuto un filosofo ordinario, un tipico esponente del tardo Rinascimento, sì, magari piuttosto vivace e poliedrico, ma probabilmente appagato della sua originalità ed erudizione. Non è detto che i se e i ma portino dove ci piace». E rise, di quella sua risata sonora e possente. Nel ricordo, per come mi sono sentito, la scena mi richiama alla mente gli *Alunni del Sole* di Giuseppe Marotta in cui un gruppetto di improbabili allievi si raduna per le vie di Napoli per ascoltare la mitologia greca raccontata da Federico Sòrice: immediatezza, capacità di colpire nel profondo.

Nel caso di Campanella il carattere integrale, sistematico, della sua filosofia è un'*operosità non disutile*, per così dire, che ne garantisce anche l'*integrità*, quella difesa della dignità umana, civile e intellettuale che lo salva come individuo, lo esalta come riformatore politico e lo vivifica come pensatore universale. Ogni

testo di Campanella reca con sé questa vocazione operosa e questa lungimiranza morale, e insieme questi due tratti tipici forniscono alla sua opera l'unità sistematica, di stampo metafisico.

Nella *Poetica* italiana egli dice: «nella poetica poco conto delle parole dico che si deve avere, perché quelle vanno e vengono, in reputazione come le foglie alle piante» (*Op. lett.*, 358); l'autore che più di ogni altro ha dovuto riscrivere se stesso, in un immane sforzo di diffusione dei suoi scritti e che soltanto alle parole, scritte e riscritte, ha potuto affidare la sua conservazione fisica e morale, nutrive al tempo stesso grandi riserve nei riguardi della «superstizione del parlare» che (ai tempi di Campanella come oggi) fa sì che «abbondiamo di parole belle e delicate e manchiamo di concetti e verità» (*Op. lett.*, 358). Il vero poeta, scrive Campanella, è quello che ammaestra e dice «cose grandissime e profetiche in bene de' lettori» (*Op. lett.*, 359); ma questa caratteristica è la stessa del filosofo e del politico, e infatti la filosofia è l'alimento principale della poesia e la politica è la sua finalità. La poesia è uno strumento suadente con cui indurre al bene e al vero, come suggerisce la *Poetica* latina (*Op. lett.*, 459). L'oggetto della poesia è lo stesso della filosofia e della politica, cambia soltanto il modo in cui esso è trattato: «il poeta differisce, perché le cose le dice cantando e con gusto, non perché tratti altre cose, che non ci sono» (*Op. lett.*, 372). Questa precisazione, che in verità è circoscritta al poema filosofico, ha tuttavia un valore più ampio, credo, perché giustifica e legittima la critica campanelliana all'invenzione fine a se stessa, la quale – come in molti casi ancora oggi succede – non è funzionale se non al tiranno, che usa lo strumento della favola (intesa nel senso di *fiction*) per rendere il «popolo ignorante e spettatore di spassi e menzogne» (*Op. lett.*, 355). Campanella teorico della comunicazione di massa: ecco un'implicazione del tutto imprevedibile del suo pensiero. Ma in verità in esso ci sono più cose vive di quante siano quelle morte, e tale sopravvivenza è data proprio dall'*integrità* di cui si diceva.

La *Scelta d'alcune poesie filosofiche* va letta in parallelo alla *Poetica*. Non una sola poesia di Campanella contraddice o viola la sua concezione della letteratura, e non soltanto perché la sua situazione personale poteva fornire molta materia viva e crudele alla sua vena artistica e alla sua idea di poesia imitatrice della natura, dei fatti reali. In verità anche i suoi vasti interessi enciclopedici gli consentivano di trarre argomenti in quantità: grandi schemi teologici e filosofici, ricchi quadri storici, geo-politici, sociali, e perfino le biografie di personaggi reali. Nulla Campanella ha dovuto creare, e da ciò si ricava, indirettamente, un potente ammaestramento: se non si può (perché nocivo) inventare senza partire da un oggetto esistente, allora si ha quasi il dovere di nutrire la conoscenza, di estendere l'apprendimento, di creare un patrimonio concettuale fatto di un sapere concreto e naturale. L'elemento naturalistico, che poco importa sapere – ai fini di questa nota – se sia retaggio telesiano o meno, consente di inscrivere meglio e con maggiore precisione l'*integrità* del sistema di Campanella all'interno di quella *operosità non disutile* richiamata all'inizio. Se si ha il dovere di sapere, questo non può essere volto se non a costruire una realtà migliore, un mondo civile riformato, in vista del quale non si può adottare la regola dell'invenzione e del libertinaggio di comodo che sa criticare, ma si esclude dalla realtà. L'anti-machiavelliano

Campanella lo sa bene, come pure lo sa bene il Campanella capo-rivolta. L'unica, grande, feroce invenzione che egli ha dovuto creare è infatti quella più radicale e disumana: la sua pazzia.

Della *Scelta* vorrei richiamare l'attenzione su un episodio particolare, che mette ben in luce, credo, il carattere operoso della poesia di Campanella, che rientra pienamente nel novero dei poeti che facilitano il compito dei filosofi «burlando e cantando, con voci ammaestranti» (*Op. lett.*, 343). L'episodio si riferisce al madrigale 5 della canzone *Agl'italiani, che attendono a poetar con le favole greche*, dove Campanella riprende, applicandole, le critiche alla mitologia classica su cui insiste nella *Poetica* italiana. La canzone occupa una posizione strategica all'interno della *Scelta*, collocandosi dopo le due canzoni sul sommo bene, cantato come oggetto di amore naturale (canzone 30) e come oggetto metafisico (canzone 31), ma anche dopo i sonetti di materia etico-politica (32-35), di cui l'ultimo, dedicato al *principe tristo*, di più marcato significato politico; Campanella stesso ne sottolinea l'importanza, aggiungendo nell'esposizione l'avvertenza: «questo sonetto vuol attenzione» (*Op. lett.*, 195). L'invocazione agli italiani giunge dunque nel momento in cui i due gangli della sistematica campanelliana, vero e bene – e tali restano, qualsiasi sia poi la declinazione che assumono nelle varie fasi del pensiero dello stilese –, sono stati formulati ed espressi con la forza, e direi la precisione, della *voce ammaestrante* del filosofo-poeta.

Il senso della canzone è che l'Italia, padrona un tempo del mondo intero, terreno e divino, non avrebbe alcun bisogno di ricorrere ai miti greci e di applaudirli (madrigale 1) e che gli esempi di Colombo, Vespucci, Telesio e dello stesso Campanella, per quanto questi ultimi spregiati, basterebbero ad alimentare il prestigio e la considerazione della penisola, fornendo anche sufficiente materia alla poesia italiana (madrigali 2, 3 e 4). E se Roma è riconosciuta universalmente come protagonista della storia mondiale, le molte città italiane, seppur meno gloriose, non cedono in nulla alla Grecia e non si intende perché la maggiore tra queste, Venezia, «le favolose / o vere laudi greche a sé pospone» (madrigale 6, vv. 7-8, *Op. lett.*, 199).

All'interno di questa riflessione, fatta di immagini, metafore, similitudini e di esempi funzionali alla descrizione della negata superiorità, o almeno autonomia, dell'Italia rispetto alla Grecia, Campanella sembra fermarsi e dare concretezza filosofica al suo discorso dando voce a una denuncia senza appello e, apparentemente, senza speranza. Il madrigale 5 (*Op. lett.*, 198-199), di grande attualità anche rispetto ai giorni nostri, sembra trarre la conseguenza necessaria rispetto agli esempi presentati e mostra, in filigrana, la potenza della poetica campanelliana, che spinge a rigettare falsi modelli, forme letterarie in cui la trama vive del fantastico e dell'immagifico.

Privata invidia ed interesse infetta
Italia mia; né di servir si smaga
chi d'ignoranza e discordia la paga,
e la propria salute le ha interdotta:
virtù ascosta e negletta
a te medesima, e nota a tutto 'l mondo

sotto 'l bello e giocondo
 latino imperio, che di gente eletta
 fu in lettere ed in arme più fecondo
 che l'universo tutto quanto insieme
 con verità, ch'or sotto 'l falso geme.

La potenza di questi versi è tale che lo stesso Campanella rinuncia a qualsiasi esposizione, mentre tutti gli altri madrigali la richiedevano, se non altro per illustrare i singoli casi storici richiamati. Ma l'esposizione manca perché fondamentalmente questi sono versi profetici, secondo la poetica campanelliana; il loro centro vivificante sta nella conclusione: l'Italia, pur essendo maestra del vero, è sommersa nel falso e soccombe in questa condizione a causa dell'ignoranza con cui la plebe viene blandita (sonetto 33) e del tiranno che «mentola al comun corpo è [...] non mente» (sonetto 35, v. 1, *Op. lett.*, 195). Il potente volano di questi versi dà la spinta al sistema di Campanella, il quale riacquista corpo, sostanza e vigore, e in questo modo aggiorna se stesso e si rinnova. Casi di questo genere non sono isolati all'interno della *Scelta*, che è anzi essa stessa un episodio saliente di questa continua opera di aggiornamento cui il filosofo è sospinto dal vigore stesso della sua concezione *integrale*.

Il carattere profetico del madrigale lo si ricava dalla definizione stessa di poeta profetico che Campanella adotta a un certo punto nella *Poetica* italiana, unita a un'invocazione che intende dare corpo e sostanza alla voce *ammaestrante* del poeta e che costituisce anche una sorta di protreptico specifico riguardo al sapere filosofico impegnato sul versante della *vera* e *buona* convivenza civile, dal momento che esorta a uscire dallo stato di ignavia in cui spesso gli intellettuali di ogni epoca piombano per loro colpa. Questa definizione-invocazione mi pare essere un suggerimento ancora valido e forse soddisfa, in modo peculiare, l'invito rivoltomi molti anni fa da Mario Agrimi:

Il vero profeta è quello che non solo dice le cose future, ma rimprovera a' principi la loro malignità e codardia, e a' popoli l'ignoranza e la sedizione e' mali costumi [...]. Dunque forziamoci d'essere veri poeti per aver quest'onore di profeta, il quale è abborrito da' tiranni e da' sciocchi bestiali e incorrigibili, e non stiamo a novellare e favoleggiare con Greci perfidi e bugiardi, se abbiamo troppo di vero ammirabile e utile da cantare, che soverchia (*Op. lett.*, 381).

IL «VERO NUMERO DEGLI ANNI»
E IL «GIORNO DELLA PASSIONE ET MORTE»
DI CRISTO IN UN DISCORSO
DI ERCOLE BOTTRIGARI DEL 1595

GIAN LUIGI BETTI

SUMMARY

Despite his relations and friendships with great personages of his time, Ercole Bottrigari (1531-1612) is almost completely forgotten nowadays. The author of numerous works, in 1595 he wrote a dialogue on the day of Christ's passion and death. In this work, he also puts forward a number of unconventional opinions regarding the 'hierarchy of knowledge' and the matters on which scientists and theologians ought to exercise their respective authority.

ERCOLE BOTTRIGARI (1531-1612) è figura di intellettuale quanto mai poliedrico, rimasto nella memoria dei posteri soprattutto per i suoi lavori in ambito musicale, ma che esplorò molte dimensioni del mondo culturale del suo tempo, cimentandosi con propri scritti in numerosi campi dello scibile umano.¹ Con forse un eccesso di generosità, venne inoltre indicato da Ciro Spontone come il «primo Aritmetico che oggi in carte scriva».² Appare comunque certo che numerosi furono i suoi studi nel campo delle matematiche e, in particolare, dell'astronomia: a lui si deve, ad esempio, la prima traduzione in lingua italiana, con il titolo *Speculationi de i movimenti dell'ottava, nona et decima sfera secondo il Reinoldo*, delle *Tabulae prutenicae* del Reinhold³ – in cui si procedeva «ad una riorganizzazione e correzione delle tavole e delle 'radici' contenute nell'opera di Copernico», così da risul-

gbettiz@alice.it

¹ Per indicazioni sulla vita e l'opera del Bottrigari mi permetto di rinviare a: G. L. BETTI, M. CALORE, «Il Molto Illustre Cavaliere Hercole Bottrigari». *Contributi per la biografia di un eclettico intellettuale bolognese del Cinquecento*; «Il Carrobbio», xxxv, 2009, pp. 93-120; G. L. BETTI, *Cardano a Bologna e la sua polemica con il Tartaglia nel ricordo di un contemporaneo*, «Bruniana & Campanelliana», xv, 2009, 1, pp. 159-169; IDEM, *Tra Bologna, Lucca e Modena: echi del dissenso religioso nelle edizioni della stamperia di Ercole Bottrigari*, «Actum Luce. Rivista di studi lucchesi», di prossima pubblicazione.

² C. SPONTONE, *Il Bottrigaro overo del nuovo verso enneasillabo...*, Verona, Discepolo, 1589, p. 42. Per indicazioni di carattere biobibliografico su Ciro Spontone, autore di testi prevalentemente a carattere politico, cfr. G. L. BETTI, G. ZANNONI, *Opere politiche a stampa di autori bolognesi conservate nella Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna (1550-1650)*, «L'Archiginnasio», xcii, 1997, pp. 274-279.

³ L'opera, rimasta manoscritta, si conserva presso la Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, ms. B 4050.

tarne «notevolmente più complete»¹ – nell'ambito di una serie di trasposizioni di testi scientifici fra cui emerge per importanza quella della *Sfera* di Tolomeo.²

Bottrigari sembra inoltre fosse dotato di un ingegno precocissimo che, notato dal cardinal Contarini, gli consentì d'entrare nelle grazie e di essere ammesso frequentemente alla sua conversazione durante il soggiorno bolognese del Cardinale come Legato pontificio. L'incontro con il Prelato fu inoltre carico di conseguenze anche future per il giovane Ercole. Per sua stessa ammissione, infatti, la lezione umana e religiosa del Contarini lo accompagnò da quel momento per l'intera vita.

Ancora adolescente diede poi vita, sotto la guida del padre Giovan Battista,³ ad una stamperia dalla breve esistenza, ma che per le opere pubblicate pare indicare un solido legame dei suoi ideatori con il mondo dell'eterodossia lucchese e modenese, anche se non si ha notizia di un qualche interesse dell'Inquisizione nei confronti dei Bottrigari. Anzi la famiglia fu, a partire da una data imprecisabile, legata da rapporti di *patronage* con i Paleotti, in particolare con il cardinal Gabriele, come dimostra il fatto che Giovan Battista poteva affidargli l'esecuzione delle proprie volontà testamentari, consegnandone altresì al «patrocinio» e «favore» i destini futuri dei figli e dei loro eredi.⁴

Ercole vantò frequentazioni illustri sia in campo letterario sia in quelli filosofico e scientifico. Basti citare, tra le altre, quelle con Torquato Tasso e Francesco Patrizi, mentre con il Cardano ebbe incontri forse meno occasionali di quanto egli stesso non intenda far credere. Interessante è poi rilevare la stima in cui lo dovette tenere Gianvincenzo Pinelli, se il coltissimo e celebre bibliofilo, che aveva accolto nella sua casa padovana Galileo, riteneva d'inviargli un testo composto da Ericio Puteano – allora presso di lui per 'raccomandazione' di Giusto Lipsio – al fine di averne un giudizio.⁵

Nell'ambito della vasta produzione di opere del Bottrigari, composta da testi originali e traduzioni di lavori altrui, in larga misura rimasta manoscritta e, in alcuni casi, forse perduta, compare uno scritto di pochi fogli, datato 1595, dal titolo *Breve discorso del molto illustre signor cavaliere Hercole Bottrigaro intorno al vero numero degli anni e del giorno della Passione et Morte del vero Messia Iesù Christo Nostro Redentore in risposta ad alcune dimande del molto Reverendo et Eccellente canonico*

¹ E. PROVERBIO, *Francesco Giuntini e l'utilizzo delle tavole copernicane in Italia nel XVI secolo, in La diffusione del copernicanesimo in Italia 1543-1610*, a cura di M. Bucciandini e M. Torrini, Firenze, Olschki, 1997, p. 42.

² Il lavoro in questione ha per titolo: *Trattato della decriptione della sfera celeste in piano di Claudio Tolomeo Alessandrino...*, Bologna, A. Benacci, 1572. Ristampato in vers. anast. con il titolo: *Descrizione della sfera celeste in piano*, Bologna, Forni, 1990.

³ Per ulteriori notizie riguardo a Giovan Battista ed a suoi lavori rimasti manoscritti, oltre ai testi citati alla nota 1, cfr. *Memoria Urbis. I. Censimento delle cronache bolognesi del Medioevo e del Rinascimento*, a cura di L. Quaquarelli, Bologna, Il Nove, 1993, pp. 82-86.

⁴ Il testamento di Giovan Battista Bottrigari (16 agosto 1569) si conserva tra gli atti del notaio Tommaso Passerotti (*sub anno*), in Archivio di Stato di Bologna, *Archivio notarile*, f. 14r-v.

⁵ Cfr. R. FERRO, *Federico Borromeo ed Ericio Puteano. Cultura e letteratura a Milano agli inizi del Seicento*, Roma, Bulzoni, 2007, pp. 102-103.

della chiesa collegiata di San Petronio Paolo Casanova. Alla base dell'opera vi è una lettera indirizzata al Bottrigari da Paolo Casanova, un suo oggi dimenticato contemporaneo,¹ con quesiti aventi per oggetto, nel loro insieme, il tempo della vita di Cristo e la vera data della sua crocefissione.² A questa fa seguito la risposta del Bottrigari, la replica del Casanova, la controreplica del Bottrigari e una ulteriore lettera del Canonico, esclusa dal Bottrigari in quella che pare la versione finale del testo per ragioni che possono solo essere ipotizzate e sulle quali si ritornerà in seguito. Impossibile comunque giudicare, sulla base delle attuali conoscenze, se il *Breve discorso* nasca da un reale rapporto epistolare o se invece quella dello scambio di lettere costituisca solo una forma scelta dal Bottrigari per offrire al lettore il proprio parere nella maniera giudicata più efficace.

Tre sono i quesiti che inizialmente Casanova propone: «Se il signor Nostro Giesù Christo morse di età di 33 anni, cioè nelli 32 e mesi 3 in circa. Ovvero di età di anni 34, cioè nelli 33 et mesi 3 in circa?»; poiché «il primo giorno e mese dell'anno ebraico principia nella 14^a luna di marzo, et è la [...] Pascha» degli Ebrei «se quella hora del Vespro paschale è principio, over fine di detta luna 14^a ?» (interrogativo che coinvolge il rispetto del «divino precetto», perché se «non magnarono l'Agnello pascale nel vespro della 14^a luna, ma della 15^a», lo «avrebbero i Giudei trasgredito»); chi è nel giusto tra i «Molti Santi» i quali «tengono che Christo morisse alli 25 di marzo in Venere», Giovanni Lucido «ed altri» che «pongono la morte alli 3 d'aprile in Venere» e Giovanni Padovani veronese, Serafino Campora «et altri» che «la pongono a 26 di marzo in Venere».³

¹ Pochissime sono le notizie su Paolo Casanova. Secondo quanto afferma Giovanni Fantuzzi (*Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna, Stamp. di S. Tomaso d'Aquino, III, 1783, pp. 129-130), nacque a Bologna, conseguì la laurea in *utroque iure* prima presso l'Università di Roma (1571), dove il padre lo aveva inviato a studiare, poi in quella di Bologna (1579). Rientrato dopo il periodo romano nella città natale, gli venne assegnata la carica canonico di San Petronio in Bologna. In seguito fu anche nominato protonotario apostolico (1580). Lasciò l'ufficio di canonico nel 1613, anno precedente a quello della morte. Pare inoltre che abbia raccolto numerosi materiali riguardo alla vita di S. Caterina da Bologna, che poi altri usarono per stenderne la biografia.

² Il *Breve discorso*, per quanto ne conosca, si conserva in sole tre versioni manoscritte di mano del Bottrigari. Due sono collocate presso la Biblioteca Universitaria di Bologna (ms. 326, busta I; busta III), mentre una terza si trova tra i fondi della Biblioteca del Conservatorio musicale «G. B. Martini» di Bologna (B 46). Quest'ultima versione e quella conservata nella busta III mostrano al proprio interno numerose aggiunte, cancellature e correzioni, mentre l'esemplare della busta I è scritto in bella calligrafia e in modo uniforme. Appare pertanto lecito ipotizzare che tale versione costituisse nella volontà del Bottrigari quella definitiva, pronta per avere una propria circolazione manoscritta o essere consegnata allo stampatore. Da tale copia ho quindi ritenuto opportuno trarre le citazioni collocate all'interno del mio lavoro, salvo far riferimento al l'esemplare della busta III per una lettera del Casanova, conclusiva del dialogo epistolare tra lui e il Bottrigari, assente nelle altre due versioni del testo. Tale mancanza fa supporre che la scrittura conservata nella busta III costituisca una prima versione dell'opera, più ampia rispetto a quelle presunte come la intermedia e la definitiva.

³ Giovanni Lucido [Samoteo] è figura piuttosto misteriosa. Di lui si conosce l'origine francese e il fatto che fosse sacerdote. Bernardino Baldi lo definisce «dottissimo nelle lettere Secolari, et nelle Sacre» (*Cronica de matematici...*, Urbino, per Angelo Ant. Monticelli, 1707,

Bottrigari, «per soddisfare alle nobili domande [...] o dubitationi», intende rispondere con le più «ferme ragioni et salde congetture che è possibile», attraverso pagine in cui si trova anche traccia evidente della frequentazione di antiche conversazioni su fede e predestinazione e di una salvezza dell'anima che dipendeva tutta dal sacrificio di Cristo.¹ Bottrigari soddisfa innanzitutto il suo interlocutore in merito ai primi due quesiti affermando che il «Salvator nostro Iesù Christo fu crucifisso nelli anni correnti di sua età 33, cioè nelli anni 32 perfetti e 100 giorni appresso» e che i Giudei trasgredirono «veramente il divino precetto».² Riguardo al terzo, pur consentendo che «molti illustri huomini, tra quali sono Santo Agostino, San Giovanni Crisostomo, Tertulliano, hanno veramente avuto opinione e lasciato scritto che Iesù Christo fu da Giudei crucefisso l'ottavo giorno delle calende di aprile, che fu il 25 di marzo» e che «pare [...] sia pur comune opinione che quel venere [...] fusse del mese di marzo e non di aprile», ritiene tuttavia che «questi illustrissimi scrittori sopradetti furono facilmente indutti» in errore «dallo haver essi inteso che Iesù Christo morì sul legno della Santissima in una delle sei ferie del primo mese dello anno de gli Ebrei e che a quello [...] corrispondeva in parte il mese di marzo». Al contrario Bottrigari giudica che fu «posto a morire» in croce «il 3 di di aprile» come sostenuto da «Paolo Burgense, Giovanni Lucido, Pietro Pitaso»³ e tutti gli altri che ragionevolmente sopra ciò discorrono. A tale

p. 117). Lucido scrisse un testo dal titolo *Chronicon seu emendatio temporum. Ab Urbe condita usque ad annum Christi MDXXXV*, edito nel 1537 e nel 1545, e ripubblicato *cum additionibus R.P.D. Hieronymi Bardi Florentini Camaldulensis ab eodem anno usque ad annum 1575* (Venetiis, apud Juntas, 1577), al cui interno compare un *opusculum* dal titolo, *De vero die passionis Christi ac tempore totius vitae ipsius*. In un esemplare di questo volume, conservato presso la Biblioteca Universitaria di Bologna e proveniente dalla raccolta dei libri di Ulisse Aldrovandi (raro C 103) vi è una postilla marginale manoscritta che riprende l'affermazione del Lucido riguardo alla morte di Cristo datandola al 3 di aprile (p. 179v). Giovanni Padovani, nato a Verona attorno al 1512, fu matematico, musicologo e filosofo. È soprattutto ricordato come autore di un *Viridiarium mathematicorum*. Tra i vari testi da lui composti figura il *Breve trattato del vero di della Passione di Nostro Signore*, Verona, G. Discepolo, 1590. Serafino da Campora, matematico che tenne scuola a Messina, fu attivo nella seconda metà del Cinquecento ed è ricordato come autore di un *Perpetuale delle feste mobile, e lunario*, che ebbe più edizioni poco dopo la metà del secolo.

¹ Lo suggeriscono alcune espressioni presenti nel testo con il richiamo al «nostro Iesù Christo», «vero Messia e Salvatore nostro» che finì in «Croce e in quella morì per la Salute Nostra», o al «legno» della «Croce», in talune occasioni definita «Santissima» in altre «salutifera».

² «Essendo stato quello anno 33 corrente della età del Salvatore nostro Iesù Christo, il plenilunio da gli Ebrei [...] nel giorno di [...] venerdì nel quale l'era loro (com'è detto) vietato, et quale anchora è, celebrar la Pasqua vera legale, essi celebrarono la giuditiale, con differire essa solennità pasquale al seguente giorno del [...] sabato, et mangiarono lo Agnello nel [...] venerdì di sera, come sera del giorno antecedente al di della celebratione della lor Pasqua, trasgredendo così veramente il divino precetto».

³ Paulus Burgensis (1351-1435), ebreo convertito, fu prima vescovo di Cartagena e poi arcivescovo di Burgos. Pietro Pitati (1490-1567), nato a Verona, visse per un certo periodo a Roma, dove collaborò con Paolo di Middelburg, astronomo e vescovo di Fossombrone, incaricato della riforma del calendario in occasione del Concilio v Lateranense. Pitati, maestro di Paolo

conclusione giunge facendo leva sull'interpretazione di passi delle Sacre Scritture, posti a confronto con argomentazioni di carattere astronomico, frequenti riferimenti al tempo delle tradizioni ebraiche («feste» e «digiuni») e, pur se in misura minore, alle indicazioni del calendario «di Giulio Cesare reformato da Ottaviano». Come fonte per il calendario delle tradizioni ebraiche Bottrigari usa le «Regole o Tavole di Gamaliele» – delle quali propone altresì un breve stralcio – attribuendole a Gamaliel detto il Vecchio – il fariseo, presidente del sinedrio in cui difese i Cristiani (*Atti degli Apostoli*, 5, 34-39), citato da Paolo come suo maestro (*Atti degli Apostoli*, 22, 3), che la leggenda cristiana ha considerato santo¹ – confuso nella circostanza con il nipote Gamaliel II, figura fondamentale del mondo ebraico-palestinese del II secolo, il quale ebbe un ruolo importante nel fissare il calendario ebraico dopo la caduta del secondo tempio.

Bottrigari non si era quindi sottratto al compito di determinare, sulla base di calcoli astronomici con l'ausilio di riferimenti tratti soprattutto dalle tradizioni ebraiche e da testi sacri del Cristianesimo, l'effettiva data della morte di Cristo, ma non soddisfò l'interlocutore con le sue argomentazioni. Casanova, infatti, per un verso ne esalta i meriti invitandolo a «comporre [...] appresso ad altri simili scrittori un bel Libro della vera Età e del vero giorno della Passione, Croce e Morte del Salvator nostro Giesù Christo figlio di Dio», affermando che «potria agevolmente assortire in ciò quel stesso buono effetto, o sum'honore in un futuro Concilio universale, ovvero particolare Congregatione pontificia, che assortette, per simile occorrenza et nella compositione del Calendario Gregoriano, il libro di matematica di Aloigio Giglio»,² pur se sottolinea che concepirebbe eventualmente tale opera solo «per gloria di Dio e universal devotione et utile del prossimo». Per altro verso invece si mostra insoddisfatto riguardo agli argomenti proposti dal Bottrigari: «et affine ch'ella in ciò n'habbi anco [...] in dolce stimolo, non avria discaro ch'io aggiunghi alcune lievi ragioni contrarie alle sue rilevanti et gratiose risposte». «Ragioni» che, sostenute da una serie di argomenti scientifici e scritturali, finiscono per fargli concludere che «tutta la [...] dotta declaratione» di Ercole dipende solo dalla sua «particolare opinione» – sostenuta nell'occasione anche dai contenuti di un'opera da lui stesso composta nel 1593 della quale si era servito nella circostanza per i propri calcoli e di cui pare non sia rimasta traccia³ – e da

Padovani, si occupò particolarmente di questioni legate al calendario e fu autore di più testi che ebbero varie edizioni. Nel suo *Compendium super annua solaris atque lunaris anni quantitate* compare una parte dal titolo, *Compendii eiusdem super incarnatione nativitatis atque passionis D.N. Iesu Christi die, mense, et anno* (nell'ed. 1564, Venezia, D. Nicolium, alle pp. 39r-81r).

¹ «Rabbi loro cresciuto, discepolo benché occulto di Iesù Christo, e precettore da' comandamenti della legge da Paolo Apostolo».

² Il riferimento diretto è a Luigi Giglio, medico e astronomo di cui poco si conosce, autore di una proposta di riforma del calendario – che la morte gli impedì di presentare direttamente al Papa – ritenuta fonte d'ispirazione dei lavori della Commissione presieduta dal gesuita Clavio che poi portò a termine la riforma gregoriana del calendario. Su di lui cfr. L. PRETI, *sub voce*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 54, Roma, 2000, pp. 697-698.

³ Viene citata infatti da Casanova una «ingegnosa et perpetua Ruota matematica da V.S. Illustrissima et Eccellentissima già due anni sono composta sopra il trovar i giorni delle Ca-

quella di Giovanni Lucido. Soprattutto tuttavia le prove addotte come sostegno alla propria tesi sia da Lucido che da Bottrigari non gli paiono risolutive, così che per entrambi «non concludono necessità di credenza alla sola lor opinione», lasciando aperta la possibilità che tale «opinione» sia «vera», ma anche che lo possa essere una diversa. A Casanova «par più veridica» allora l'«opinione» di Serafino Campora, «seguito da Giovanni da Padova» e «comprovata da gli Annali ecclesiastici del Baronio»,¹ in ragione del fatto che segue il «comune parere della Chiesa et de molti gran Santi antichi, i quali aggiungono di più che Christo Giesù morse non solo nel primo mese lunare hebraico, ma nel mese di marzo dominico et in Venere per corrispondere la Redentione dell'huomo con la creatione dell'istesso uomo». «Parere» che lo «necessita» «a dover prestar fede più a questa ultima opinione, come quella che s'accosta più all'universale et al più verisimile». In sostanza Casanova invita implicitamente il proprio interlocutore ad offrire prove indubitabili della validità della sua teoria, perché in mancanza d'esse ogni interpretazione in materia andava considerata *ex suppositione*: una semplice ipotesi tra le altre, che nello specifico non pareva né necessario né opportuno abbracciare dal momento in cui era contraria all'«opinione» di «gran Santi antichi», della maggioranza dei teologi e al «comune parere della Chiesa», per di più espresso, seppur con cautela, dal Baronio negli *Annali ecclesiastici*.

Bottrigari, senza segni di orgoglio personale rispetto «alla gloriosa immortalità della fama» alla quale era invitato, ma anzi con espressioni di assoluta sottomissione alla volontà della Chiesa, alla cui «somma et infallibile autorità» sottomette la sua «opinione» – pure se sottolinea come non vi fossero divieti da parte della Chiesa stessa a scrivere e formulare ipotesi sulla materia,² quindi neppure vi importasse «necessità di credenza» – propone un'articolata replica agli argomenti del Casanova. Replica che passa per Ercole attraverso una riaffermazione del pensiero precedentemente espresso, che intende solo chiarire e rafforzare attraverso ulteriori riflessioni di ordine astronomico e con argomenti tratti dalla tradizione ebraica per i quali si affida a frequenti riferimenti alle «Regole o tavole» di Gamaliel. Corregge inoltre l'interpretazione di pagine di Lucido proposta dal Casanova

lende et delle settimane et lett.e domenicali, comuni o bisestili nanzi e dopo la reforma Gregoriana», in altri luoghi del *Breve discorso* chiamata «Tavola perpetua delle calende et delle lett.e domenicali», oppure «Tavola perpetua o Ruota delle calende de' mesi».

¹ Cfr. C. BARONIO, *Annales ecclesiastici*, vol. I, CXXXVII-CLXVI. In part. CXLIV e CXLVIII. Interessante comunque rilevare come nell'edizione lucchese (L. Venturini, 1738) degli *Annales*, «cum critica historico-chronologica P. Antonii Pagii doctoris theologi», in cui si cerca di correggere gli errori cronologici del Baronio, ne viene criticata la scelta riguardo al giorno della morte di Cristo, nata «ex nimia Historia gentium incuria, et ex nimia Astrologiae fiducia» (p. 166), e sostenuta invece la medesima proposta dal Bottrigari, facendo però riferimento ad autorità in parte differenti rispetto a quelle indicate da Ercole. Si fa menzione infatti soprattutto di Francesco Bacone, ma anche di Paolo Burgensis e di Alfonso Tostat (1400-1454), illustre teologo spagnolo, vescovo di Avila, la cui opinione sulla data di morte di Gesù fu contestata dal celebre inquisitore Torquemada (cfr. pp. 166-167).

² «Signora Madre Chiesa Catolica Romana permette e lascia in arbitrio altrui di portare e addurre la sua opinione».

che, secondo Bottrigari, le ha mal comprese. Nega poi che l'opinione sua e di Lucido possa essere definita «singolare»¹ e al consenso dei Padri messo in campo dal Casanova per sostenere una tesi diversa controbatte attraverso le proprie fonti, a partire dai Vangeli, così che presenta la sua opinione «tanto più licita e più conforme a quello che di ciò si vede scritto da quattro Evangelisti». Ai Padri della Chiesa indicati dal Casanova oppone poi l'autorità di Niccolò di Lira, di cui cita un passo delle *Postillae* sulla *Bibbia*,² a commento del terzo capitolo del Vangelo di Luca,³ augurandosi che la «sola autorità di questo gran dottore sia da V.S. Reverendissima et Eccellentissima accettato in contrapositione de gli addutti da lei, poichè ei brevemente afferma questa esser la maggiormente come opinione». Bottrigari, in sintesi, ribatte a Casanova che l'insieme degli argomenti da lui offerti a sostegno della propria tesi se non «son prove provanti e piene sono almeno semiprove e semiprovanti, et insomma tutte infine attissime alla conclusione, se non alle necessità, della credenza». In riferimento al dibattito sulle opinioni dei Padri aggiunge poi tuttavia «che quei illustri scrittori furono più intenti alla contemplatione et altre cose dello spirito che alle speculationi delle scientie humane e, perciò [...] non fu gran fatto ch'essi così facilmente venissero in credenza come huomini e nelle cose humane, nelle quali è tanto facile ad ingannarsi» che il giorno della crocefissione di Cristo «fusse non solamente nel mese di marzo, ma a 25 di quello». In sostanza Bottrigari pare affermare che nell'intendere di «cose humane» gli interpreti privilegiati della Scrittura possono sbagliare. Quindi lo studio delle non meglio specificate «scientie humane» – definizione con cui dovrebbe essere indicato un ambito di saperi che comprende quelli dedicati allo studio del mondo fisico e della filosofia della natura –, meglio si colloca sotto l'autorità degli scienziati, rimanendo la teologia sovrana in merito alle questioni di fede e di morale. Tuttavia, se Ercole limita il potere della teologia nelle «scientie humane», cerca comunque sostegno scritturale alla propria «speculazione», citando Padri della Chiesa e mescolando riferimenti ai Testi Sacri con riflessioni astronomiche e dotti riferimenti alla storia e alle tradizioni ebraiche. In tal modo, se rivendica in qualche modo un'autonomia della scienza dal potere teologico, non per questo rinuncia a scendere sul campo del confronto tra le affermazioni dei Padri della Chiesa – in un contesto nel quale costituiscono fonte di verità alla stregua delle Sacre Scritture –, pur se non si può affermare che faccia uso di un vero e proprio pensiero teologico.

Il testo nella sua versione ultima subì un qualche rimaneggiamento rispetto alle altre versioni con una non significativa revisione formale. Quello che invece

¹ «Onde sin qui se ne trova in tanti e tante così diverse che lungo adesso fora il raccontarle et acciò che questa, da lei detta di Giovanni Lucido, essa veda non esser (com'ella afferma) tanto singolare».

² L'opera fu proseguita da quel Paulus Burgensis che Bottrigari pone tra coloro dei quali segue l'opinione nella polemica sulla vera data della morte di Gesù, con le cui 'addizioni', unite al testo di Niccolò di Lira, è sovente stampata.

³ Il verso di Luca commentato è il 3, 23: «Gesù quando incominciò il suo ministero aveva circa trent'anni». Nell'edizione delle *Postillae* da me consultata (Impressum Mantuae, per me Paulum Johannis de Puzbach dyocesis Maguntinensis, 1477) il passo citato da Bottrigari è a c. m2v.

colpisce è l'eliminazione della lettera finale del Casanova, presente solo in una versione del lavoro. La ragione di una tale scelta può forse essere ricondotta al fatto che Casanova vi sfidava in maniera diretta Bottrigari a comporre un vero e proprio trattato sulla materia i cui argomenti costituissero una prova 'vera' della sua tesi, quindi conclusivo della questione: «me ne restarò per l'avenir, in questa controversia congetturale, indecisa et improbabile questione, sempre tanto confuso et stupido sin tanto che da V.S. Eccellentissima che sa et può non venghi fatta lucida e chiara al Mondo». Una sfida a cui il Bottrigari stesso pare non abbia voluto dar seguito – come sembra suggerire il fatto che non sia rimasta traccia di un qualche suo testo sull'argomento posteriore al *Breve Discorso* – ritenendo perciò opportuno cancellare quella che appariva una premessa a un'opera mai composta. Altro possibile motivo del 'taglio' della lettera finale del Casanova poteva trovarsi nella sottolineatura esplicita che vi era proposta del delicatissimo tema della 'gerarchia dei saperi' che il Bottrigari aveva svolto nella sua controplica, aprendo una riflessione tra scienza e teologia, di cui forse Ercole aveva finito per avvertire le implicazioni, tali da sconvolgere l'ordine culturale del periodo, poiché infrangeva il monopolio della verità consegnato dalla 'scolastica tridentina' esclusivamente ai teologi: «Ella nella inclusa sua dottissima informatione, la quale, in vero, non meno mi ha pasciuto con grande gusto mio l'intelletto co' suoi nobilissimi discorsi che disgustata appieno la parte sensitiva in farmi conoscer sensatamente et col tatto esser di questa così famosa et divulgata questione dubietà, anzi oscurità, per non dire contrarietà, sopramodo grandissima et meravigliosissima, non tanto fra gli Ebrei et Romani quanto fra i contemplativi Santi et Specolativi Mathematici».

Il *Breve Discorso* è testo che, costruito attorno a una questione sulla quale continuava nel periodo un dibattito che affondava in tempi lontani e che aveva visto il coinvolgimento di teologi e scienziati, sembra sospeso tra gli echi di un mondo religioso – ben conosciuto dal Bottrigari in gioventù attraverso la lezione del Contarini e i contatti avuti con una realtà ricca di fermenti religiosi, anche eterodossi – che nel sacrificio della Croce aveva colto l'unica via di salvezza per l'uomo, e un ragionamento, anticipatore di più celebri vicende e questioni, sul tema della 'gerarchia dei saperi', con al centro il rapporto tra teologia e scienza. Bottrigari nel suo trattatello sembra infatti rifiutare ai teologi il monopolio alla competenza riguardo alla 'verità', pur senza negare formalmente il primato culturale alla Chiesa. Nel campo delle «scienze humane», allora, la devozione al lascito dei Padri può essere sostituita dal sapere degli scienziati, senza per altro sminuirne le prerogative, poiché legate ai temi della fede e della morale. Vi è poi nel *Breve discorso* il richiamo al bisogno di prove 'certe' perché il giudizio della scienza possa essere preso in esame come «credenza», senza delle quali vale il beneficio del dubbio e il giudizio va sottomesso a quello proposto dal «comune parere» dei Padri e dalla Chiesa. Argomento che avrà un ruolo importante pochi anni dopo nella vicenda che vide contrapporsi Bellarmino e Galileo sui limiti entro i quali poteva essere tenuta per 'vera' la lezione copernicana. Simile, rispetto a quella tenuta da Galileo anni dopo, fu pure la condotta dello 'scienziato' Bottrigari, il quale a fronte di una affermata distinzione tra il campo riservato agli scienziati e quello pro-

prio dei teologi non si esime da una ricerca nei Testi Sacri e nelle opere dei Padri per cercarvi elementi a sostegno delle proprie opinioni. Nel *Breve Discorso* vi sono quindi elementi concettuali legati al rapporto tra scienza e teologia e comportamenti personali analoghi ad alcuni di quelli che saranno protagonisti della parte dell'*affaire* Galileo culminata nelle vicende romane del 1615 e 1616, con il decreto anticopernicano e l'ammonizione di Galileo.¹ La presenza nel *Breve discorso* di concetti assimilabili a quelli elaborati da Galileo, soprattutto nelle 'lettere copernicane', non autorizza certamente a fare di Bottrigari un suo diretto precursore nel campo delle idee, tuttavia costituisce interessante 'spia' della circolazione di un patrimonio di pensiero all'interno di un mondo culturale che non era estraneo a Galileo, come non doveva essergli ignoto il nome di Ercole Bottrigari. Si tratta di una conoscenza suggerita da comuni interessi speculativi tra i due, ma soprattutto dalla frequentazione per entrambi del Pinelli e, ancora più direttamente, dai legami del Bottrigari con quel Francesco Magnanini «magliaro di S.A.S.», che dei traffici epistolari di Galileo con amici e corrispondenti bolognesi viene indicato come tramite diretto,² il quale durante un soggiorno in città risiedette proprio nella casa di Ercole, come indica Giovan Ludovico Ramponi scrivendo a Galileo.³ A togliere poi ogni dubbio riguardo all'altissima stima in cui era tenuto Bottrigari negli ambienti vicini a Galileo, in particolare in quelli bolognesi, vi è un passo della celebre *Epistola apologetica* composta da Giovan Antonio Roffeni, in più che probabile accordo con Giovan Antonio Magini, per controbattere gli argomenti della *Brevissima peregrinatio contra Sidereum Nuncium* di Martin Horky. In tale passo, infatti, in opposizione ai dubbi sollevati dall'Horky in merito alla reale efficacia del cannocchiale come strumento di osservazione, si evoca l'autorità del Bottrigari («vir nostris temporibus praeclara eruditione atque doctrina») giudicandola da sola sufficiente a garantire a favore del cannocchiale come strumento di verità e non di inganno.⁴

¹ In merito a tali vicende cfr. M. BUCCIANINI, *Contro Galileo. Alle origini dell'"affaire"*, Firenze, Olschki, 1995 e G. GALILEI, *Scienza e religione. Scritti copernicani*, a cura di M. Buccianini e M. Camerota, Roma, Donzelli, 2009.

² Cfr. le lettere di Giovan Ludovico Ramponi a Galileo Galilei del 21 maggio e 11 luglio 1612 (G. GALILEI, *Opere*, Ed. Nazionale, XI, 1901, pp. 299-300; 359-360).

³ Cfr. la lettera del 21 maggio, p. 299.

⁴ L'*Epistola apologetica* fu stampata a Bologna (Haeredes J. Rossij) nel 1611. L'opera dell'Horky era stata pubblicata a Modena (G. Cassiano) l'anno precedente. Entrambe si possono ora leggere all'interno del vol. III, 1, dell'Ed. Nazionale delle *Opere* di Galileo. La citazione dal testo del Roffeni è a p. 196.

IL «GIUDICIOSISSIMO» CORBINELLI E LA DIVINA SETTIMANA DI FERRANTE GUISONI

CANDIDA CARELLA

SUMMARY

Ferrante Guisoni was the Duke of Mantova's ambassador to Paris at the time of Henry III. From his dispatches it is possible to shed light on his friendship with Iacopo Corbinelli and to date the translation of Du Bartas' *Sepmaine* (1586). The dispatches also allow the hypothesis that *La divina settimana* could have suggested to Torquato Tasso, who was a guest at Mantova in the summer of 1586, the subject of his *Mondo creato*.

L'AMBASCIATORE dei Gonzaga a Parigi, Ferrante Guisoni,¹ fu testimone della vita di corte dal 1576 al 1593: amante della poesia e autore di una fortunatissima versione italiana de *La sepmaine* di Guillaume Salluste Du Bartas,² Guisoni visse quasi una vita intera in Francia, e vi tornò come oratore gonzaghesco nella primavera del 1596, dopo un breve e deludente soggiorno in patria, per poi morirvi l'anno successivo.

candida.carella@uniroma1.it

¹ Su Ferrante Guisoni si veda R. TAMALIO, *Guisoni, Ferrante*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), xli, 2003, pp. 535-537; la bibliografia segnalata da Tamalio va integrata con le indicazioni di R. GORRIS, *La parabola della famiglia Gonzaga-Nevers e la commedia dell'arte: Mantova vs Parigi e Parigi vs Mantova*, in *La commedia dell'arte fra Cinque-Seicento in Francia e in Europa*, a cura di E. Mosele, Fasano, Schena, 1995, pp. 53-83; 64-69. Si vedano ancora R. GORRIS, *Alla corte del principe: romanzo, alchimia, scienza e politica tra Italia e Francia nel tardo Rinascimento*, prefazione di J. Balsamo, Ferrara, «Annali dell'Università di Ferrara», sezione VI Lettere, ix, 1, 1996, pp. 210-211; XAVIER LE PERSON, 'Practiques' et 'Practiqueurs'. *La vie politique à la fin du règne de Henri III (1584-1589)*, préface de D. Crouzet, Genève, Droz, 2002, pp. 238-240, 282, 380; R. TAMALIO, *L'ambasciatore Ferrante Guisone, l'inventario dei beni artistici di Fermo Ghisoni e un disegno inedito di Michelangelo*, «Civiltà Mantovana», cxv, 2003, pp. 42-52.

² G. S. DU BARTAS *La sepmaine, ou Création du monde*, Paris, Jean Feurier, 1578 (ed. di riferimento a cura di Y. Bellenger, Paris, Nizet, 1981). La traduzione di Guisoni uscì a Tours nel 1592 per i tipi di Giannetto Metaieri (Jamet Mettayer) e l'anno successivo a Venezia, stampata da Giovan Battista Ciotti. La traduzione ebbe successive edizioni e fu ben giudicata dai contemporanei. Sulla traduzione si vedano: P. COSENTINO, *Per un'ipotesi di lettura del Tasso autore del Mondo Creato: La divina Settimana di Ferrante Guisone, in Italice. Poésie italienne de la Renaissance*, Genève, Droz, 1999, vol. II, pp. 143-165; EADEM, *Sulla fortuna italiana di Du Bartas: La divina Settimana di Ferrante Guisone*, «Œuvres et Critiques», xxix, 2, 2004, pp. 118-132; M. BENINI, *La traduzione di Ferrante Guisone della Sepmaine di Du Bartas*, Tesi di Laurea dell'Università degli Studi di Padova, relatore A. Bettoni, A.A. 2000-2001, Archivio di Stato di Mantova (ASM), Tesi di Laurea 229.

Nei suoi dispacci,¹ Guisoni riferiva molte cose, attento a quanto avrebbe potuto mutare le sorti del regno di Enrico III, a quanto avveniva nelle relazioni tra il Re Cristianissimo e il resto delle monarchie europee, e a quanto poteva costituire un danno o un beneficio per Mantova, che con il recente dominio nel Monferrato porgeva il fianco alle intenzioni offensive dei Savoia. Tante altre notizie, che non avevano rilevanza politica e che non coinvolgevano direttamente un membro della famiglia reale, non poterono trovare spazio nei dispacci pure molto generosi di Guisoni, ch  la sua non era una corrispondenza privata ma un ufficio di ambasceria che rispondeva a regole precise, e soprattutto alle richieste e ai desiderata del Duca di Mantova. Oltre alle richieste di carattere diplomatico vi erano pure, come emerge dalle risposte di Guisoni, richieste di carattere culturale, come il reperire 'libri teologici' per la biblioteca dei Gonzaga. Per l'occasione, Guglielmo III, duca di Mantova, aveva inviato a Guisoni la lista dei libri di teologia gi  in suo possesso, per aver notizia di cosa gli mancasse e l'ambasciatore si era rivolto a un libraio: «Io ne ho parlato ad un librai, chiamato il Nivelio, uno de primi di questa universit  [...], il quale ne ha preso un poco di cura, et me ne ha fatta la nota presente, che io mando   Vostra Altezza. Io ho poi veduto un libro in un'altra libreria, il quale pare a me che comprenda i pi  vari autori che abbiano scritto in questa materia, onde gliene mando il titolo a parte». Purtroppo n  la lista del Duca, n  la nota del libraio parigino sono conservate nel faldone d'archivio con il dispaccio di Guisoni. La carta volante con l'indicazione bibliografica del volume trovato da Guisoni c'  ancora, il libro in questione era la: «Biblioteca sancta a F. Sixto Senensi Ordinis Praedicatorum ex praecipuis catholica ecclesia autoribus collecta [...] il suddetto libro   stampato a Colonia 1576 et   in folio».²

Guisoni segnalava meticolosamente al Duca tutti gli spostamenti dei membri della famiglia reale e soprattutto di Enrico III, che dalla penna dell'ambasciatore esce pi  impegnato nelle cure del corpo, in continue diete, purghe, abluzioni o ostinato in riti e pratiche religiose estenuanti, che impegnato nella gestione dello Stato. Accredito a corte, Guisoni aveva, anche se non frequenti, colloqui col Re e sapeva molto di quel che succedeva nelle stanze dei reali; scrupoloso nel riferire sia le notizie giudicate certe, sia le notizie giudicate false e, a sua opinione, diffuse ad arte; non tanto in difficolt  nel discernere il vero dal falso, quanto preoccupato di non essere ben inteso dal suo Duca, commentava spesso quanto la lettura dei fatti potesse essere complessa: «ma qui si dicono giornalmente tante cose, ch' 

¹ Conservati nell'ASM, Fondo Gonzaga, buste 657-664. Si tratta di una raccolta imponente, il Guisoni scriveva spessissimo a Mantova, a volte si trovano anche due missive al giorno, magari inviate con due diversi corrieri, via Venezia o per Roma, sarebbe importante procedere ad un regesto dei dispacci e dei materiali ad essi connessi. (Si precisa che, nelle trascrizioni dei dispacci, si danno tra [...] i luoghi corrotti e di difficile lettura).

² ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, lettera del 16 gennaio 1582. Il libraio che aveva sede vicino alla Sorbona, in rue S. Jacques, via *Jacobe sub Ciconiis*, era Sébastien Nivelles, per una prima notizia su di lui si veda P. R nouard, *Répertoire des imprimeurs Parisiens. Libraires, fondateurs de caractères, et correcteurs d'imprimerie*, Paris, Minard, 1965, p. 325.

molto difficile à discernere il vero dal falso massimamente in quelle che hanno qualche apparenza di verità».¹

Come quando, avvisato da un amico delle intenzioni offensive del Duca di Savoia nei confronti del Monferrato, metteva in guardia il Gonzaga, riferendo, nell'ordine, la ragione assai 'apparente' addotta dagli ambasciatori del duca di Savoia sul riarmo in corso, e cioè che se tutti erano «in arme» anche il Duca di Savoia doveva stare «in arme», passando poi a una ragione ritenuta vera dai più, e cioè che Enrico III stava per essere ucciso (siamo nel 1586) e che nella confusione generale successiva alla morte del Re, il Duca di Savoia avrebbe voluto partecipare di un qualche bottino; in ultimo riferiva la sua verità e cioè che tali armi erano destinate alla conquista del Monferrato, notizia che egli aveva ricevuto da fonte certa, ma da tutti ritenuta per «baia»:

I due ambasciatori, che sono in questa corte per il signor duca di Savoia (che si era messo in arme), dicono il motivo, che fa il loro Principe, non essere per altro se non per una ordinaria ragione di stato, la qual'è che vedendo un Principe il suo vicino armato, dee stare armato anch'esso et ch'essendo tutta la Francia in arme, et potendo essere che fatta la pace, tante genti di guerra, che sono in campagna, si voltino addosso à i vicini, perciò non vuol esso Signor Duca di Savoia trovarsi disarmato; ma ancora che questa ragione sia assai apparente, si stima nondimeno che la vera cagione sia, che in caso che per disgratia di questo Regno, et della Christianità il Re venisse a morire, si come pare che se ne habbia havuto sospetto, il che se Dio non voglia; si stima dico che quel Principe in tanta confusione vorrebbe anch'esso partecipare se potesse d'un così gran bottino, parendo quasi che in tal calamità della Francia ella fosse esposta a più potenti; Così la cosa del Monferrato si tiene una baia nonostante l'avisio di questo amico mio, il qual mosso veramente da buon zelo me n'haveva avertito; et si discorre che quando il re di Spagna volesse favorire Savoia in tale impresa, V. A. troveria in tutti i potentati d'Italia disposti à darli aiuto, et soccorso, atteso che pur troppo dispiace tanta grandezza spagnola.²

Pochi dei dispacci di Guisoni sono a tutt'oggi pubblicati, si tratta di quelli che contengono fonti per la biografia di Ludovico Gonzaga Nevers,³ o avvenimenti della storia francese come la narrazione dell'omicidio di Enrico III (1589), o di storia culturale mantovana;⁴ molto altro nei dispacci merita d'esser letto e valorizzato, anche gli stessi episodi noti. Un esempio per tutti, l'istituzione a Parigi della Confraternita dei penitenti dell'Annunziata (1583); ecco come questo frammento di storia emerge dalle carte di Guisoni:

¹ ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, lettera del 11 gennaio 1586, c. n.n.

² ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, lettera del 31 marzo 1586, c. n.n.

³ Uno dei più illustri membri del casato Gonzaga, fratello del duca Guglielmo, che a soli 10 anni era stato inviato in Francia a prendere possesso dei beni francesi e le cui gesta Guisoni segue passo passo riferendone poi al Duca, cfr. M. E. BRAMBILLA, *Lodovico Gonzaga. Duca di Nevers (1539-1595)*, Udine, Del Bianco, 1906; XAVIER LE PERSON, 'Practiques' et 'Practiqueurs', cit., pp. 238-240, 282, 380.

⁴ Soprattutto R. GORRIS, *La parabola della famiglia Gonzaga-Nevers e la commedia dell'arte: Mantova vs Parigi e Parigi vs Mantova*, cit., pp. 53-83: 64-69; ma anche, sulla storia musicale, R. SHERR, *Guglielmo Gonzaga and the Castrati*, «Renaissance Quarterly», xxxiii, 1, 1980, pp. 33-56: 37-40, in questo articolo Guisoni è sempre citato come 'Ghisoni'.

La Maestà Sua fa al presente una Compagnia di Battuti, fra quali si dice che saranno de' principalissimi della Corte, et fa dipingere una capella tutta di nero à teste et ossa di morti per battervisi dentro. Intendo che il Predicatore di Nostra Dama havendo ciò presentito, ha esclamato predicando, oimè che bisogno c'è di batterci hora? non semo noi stati battuti assai in Portogallo, et in Fiandra senza batterci anco d'un vantaggio? Ah che questa non è che hipocrisia, et à tutti i diavoli sieno i battuti; et intendo ch'egli n'è stato molto ben ripreso, ma egli è huomo che ne dice dell'altre simili, et à gran pena si potrà ritenere che non ne dica ancora, si chiama Monsignor Ponsèt et è dottore della Sorbona.¹

Forse ad amareggiare il Re, infervorato da questa iniziativa in cui aveva coinvolto i suoi fedelissimi, fu pure l'assenza della Regina Madre² nel giorno dell'istituzione della Confraternita:

La Regina Madre s'è levata del letto et dopo havere desinato è montata in cocchio per andare anch'essa, ma essendo in camino ha inteso che la detta cerimonia era quasi alfine, onde Sua Maestà è tornata indietro, et subito si è rimessa nel letto per riposare.³

Nella cerimonia occorre tra l'altro, racconta Guisoni, un piccolo incidente: Enrico III cominciò a infastidirsi, c'erano ben 104 file di penitenti da due persone ciascuna!, alle quali il nunzio Castelli, che officiava la cerimonia religiosa, impartiva benedizioni e dava l'abito; il Re mandò a dire di far presto e di benedirne cinque, sei per volta; il Nunzio alla sua inopportuna ma rivelatrice richiesta di far presto, si era limitato a rispondere, credo con soddisfazione, che il Re non avrebbe dovuto mettere insieme tanti illustri penitenti se non aveva poi la pazienza di attendere che si svolgesse la cerimonia. Chissà quale considerazione doveva avere il Castelli di un 'battuto', che non aveva neanche la pazienza di assistere a una cerimonia religiosa:

Et perché erano molti <i battuti> cominciando il Re à fastidirsi, Sua Maestà fece dire al detto Signor Nuntio che fosse contento di vestire, et benedirne cinque ò sei per volta per far più tosto, al che Signor Nuntio rispose dite al Re che sua Maestà non doveva fare questa compagnia di tanti honoratissimi, s'ella non vole havere patienza onde Sua Maestà non disse più altro, ella stette tutt'hieri ritirata con un padre gesuita, chiamato il Padre Aymon Ogier,⁴ il quale dicono esser quello, che ha persuaso la Maestà Sua à questa devotione, et non fece in tutto il dopo desinare che trattar di questo soggetto, tanto Sua Maestà l'ha preso a core.⁵

¹ ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, 12 marzo 1583, c. n.n. Si tratta di Maurice Poncet, predicatore di Nôtre Dame.

² Assenza causata, forse, dall'avversione di Caterina de' Medici per l'ispiratore di tutta la vicenda, Edmond Auger (1530-1591), il gesuita e direttore spirituale di Enrico III, al quale la Regina Madre rimproverava di allontanare il Re dagli affari importanti dello Stato (cfr. PIERRE DE L'ESTOILE, *Registre - Journal du règne de Henri III* (1582-1584), éd. par M. Lazard, G. Schrenck, Genève, Droz, 2000, vol. IV, p. 115).

³ ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, 27 marzo 1583, c. n.n.

⁴ Si trattava appunto di Edmond Auger, che avrebbe pure pubblicato *Les Statuts de la Congrégation des Pénitens de l'Annonciation de Nostre Dame* (Paris, Jamet Mettayer, 1583).

⁵ ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, 27 marzo 1583, c. n.n. Il nunzio era Giovanni Battista Ca-

Poncet intanto continuava a criticare pubblicamente la Confraternita:

Monsignor Ponset Predicatore in Nostra Dama non si pote tenere che non dicesse avant'hieri predicando, che saria meglio portare il corsaletto contra gli ugonotti di Francia, et lasciar fare l'uffitio loro à monachi, et altri religiosi.¹

E a maggior onta e discredito dell'iniziativa, persino i paggi del Louvre avevano organizzato, per gioco, una processione come quella dei 'battuti':

Havendo Sua Maestà inteso che molti paggi, et benché della corte facciano una processione nel Lovero ne ha fatto prender parecchi, e stafilare alla cucina et per questa cagione è stato chiuso in Luvero lo spazio d'un hora et persona non vi potea entrare, onde contrafacendo essi per scherzo i battuti, sono stati castigati.²

La vicenda di Poncet si sarebbe conclusa con la reclusione del predicatore nell'abbazia benedettina di Melun; in fondo, a detta di alcuni, gli era anche andata bene:

Sua Maestà havendo inteso che Monsignor Ponset ha sparlato di lei predicando, gli ha proibito di predicare, et lo ha fatto condurre à Melun nell'Abadia di quel luogo, della quale egli è monaco, et ha fatto intendere al priore, che ce lo faccia fare il suo ufficio di monaco, et lo guardi bene, et pare à molti che la Maestà Sua gliene habbia fatto buon mercato.³

Con le sue descrizioni Guisoni sapeva bene come permettere al lettore di farsi un'idea adeguata della realtà e di formulare un giudizio che andasse al di là delle 'apparenze': la Regina Madre che si alzava dal letto, mangiava, saliva in carrozza ma poi tornava indietro, il Re che sbuffava alla cerimonia, il Nunzio pontificio che lo rimproverava, il gesuita che ne governava la spiritualità, i paggi del Louvre presi a frustate, e padre Poncet che svergognava dal pulpito il sovrano.

Bisognerebbe essere più addentro alle cose francesi e alle cronache del tempo per ben giudicare di questo testimone che sapeva quanto avveniva nelle stanze della Regina Madre: riposo, veglia, malesseri e vivande,⁴ e che raccontava i molti episodi della vita del Re: alcuni importanti, altri apparentemente di nessun rilievo.

stelli, vescovo di Rimini che sarebbe morto nell'agosto dello stesso anno, a sostituirlo sarebbe arrivato Girolamo Ragazzoni, vescovo di Bergamo (per la nunziatura in Francia di Castelli si veda la *Correspondance* (1581-1583), negli *Acta Nuntiaturae Gallicanae*, éd. par R. Toupin, S. J., Roma, Università Gregoriana, Paris, E. de Boccard, 1967; nella *Correspondance* di Castelli l'episodio legato ai 'battuti' non è menzionato). L'istituzione della confraternita, la cerimonia in Nôtre Dame, la vicenda di Poncet, così come la falsa processione dei paggi sono narrati da PIERRE DE L'ESTOILE, *Registre-Journal du règne de Henri III*, cit., pp. 77-78; non c'è accenno all'assenza della Regina Madre e al 'botta e risposta' col nunzio Castelli.

¹ ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, 27 marzo 1583, c. n.n.

² ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, 27 marzo 1583, c. n.n.

³ ASM, Fondo Gonzaga, busta 660, 31 marzo 1583, c. n.n.

⁴ Sicuramente Guisoni poteva contare sulle confidenze di Filippo Cavriani, medico della Regina Madre, anch'egli mantovano e legato ai Gonzaga, su Cavriani si veda la voce redatta da G. Benzoni (DBI, XXIII, 1979, pp. 151-157).

vo, quasi a prestare il suo sguardo al Duca lontano, per permettergli di raccogliere tutti gli elementi per valutare con giudizio persone e fatti.

Certo Guisoni non osava mai un'opinione sulla persona della Maestà Cristianissima, o sulla Regina Madre o su altri 'principalissimi' del Regno; gli unici apprezzamenti negativi che si lasciava sfuggire – il Duca Guglielmo, famoso per la sua avarizia, avrebbe di sicuro approvato – riguardavano le somme di denaro spese, a volte talmente elevate che Guisoni aveva pudore a riferirle. Come le somme spese in occasione del conferimento dell'Ordine della Giarrettiera a Enrico III da parte di Elisabetta I d'Inghilterra, occasione di incontro tra gentiluomini inglesi e francesi, i quali, raccontava inorgogliuto Guisoni: «per intendersi fra loro ragionando, usavano tutti della lingua italiana».¹

Ma veniamo alla primavera del 1586, che coincide con quella che fu per Giordano Bruno – tra l'autunno del 1585 e la tarda primavera del 1586 – la seconda movimentata stagione parigina;² mentre il Nolano trovava conforto nei colloqui con il bibliotecario Guillaume Cotin, e trovava sfogo, per la polemica con Fabrizio Mor-dente, ma anche svago nella compagnia del letterato e uomo di corte Iacopo Corbinelli;³ mentre Parigi si faceva sempre più inospitale e sospettosa nei confronti dei forestieri⁴: Ferrante Guisoni, come vedremo amico del Corbinelli, chiudeva entusiasta un lavoro faticoso che lo aveva impegnato per due anni. Il lavoro in questione era la traduzione italiana de *La sepmaine* di Guillaume Salluste Du Bartas:

Qui in Francia s'è letto, et ristampato più volte un libro moderno, intitolato, La Sepmaine di Bartas, composto in rima francese da un gentilhuomo guascone, Signor del predetto luogo di Bartas; il qual tratta della creatione del mondo seguendo la Sacra Scrittura, ma va ampliando la materia dottissimamente secondo l'occasione, havendolo io letto, et trovato cosa singolare, mi venne desiderio due anni sono di provare se lo saprei tradurre in verso sciolto toscano, per certa inclinatione, ch'io ho sempre havuta per la poesia toscana, quantunque io l'abbia poco esercitata; il che havendo fatto, et mostratolo poi à persone intelligenti, et presone il loro parere, sono stato

¹ ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, lettera del 4 marzo 1585, c. n.n.

² Sui due soggiorni parigini di Bruno, cfr. il volume: *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze, Olschki, 2000 (anche per la bibliografia); ultimo in ordine di tempo, vedi *Giordano Bruno e la Francia*, a cura di R. Gorris, introduzione di D. Bigalli, Manziana, Vecchiarelli, 2009 (risultato della giornata di studi «*Et mi feci far una vesta di panno bianco... me partì et andai a Paris*». *Giordano Bruno e la Francia*, Verona, 19 aprile 2007).

³ Su Jacopo Corbinelli mi limito a segnalare, oltre alla voce del DBI (xxviii, 1983, pp. 750-760), la monografia di R. CALDERINI DE-MARCHI, *Jacopo Corbinelli et les érudits français. D'après la correspondance inédite Corbinelli-Pinelli (1566-1587)*, Milano, Hoepli, 1914; da ricordare l'esautiva *Bibliografia Corbinelliana* on-line (<http://www.erasmushouse.museum/Files/media/Fisier/BibliografiaCorbinelli.pdf>), a cura di V. Lepri e N. Harris, e soprattutto la giornata di studio: *Un fuoriuscito fiorentino alla corte di Francia: Jacopo Corbinelli*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 17-18 dicembre 2008.

⁴ Lo stesso Ferrante ricorda che si erano svolti controlli abitazione per abitazione per censire i forestieri e per mandar via quanti non avevano fissa dimora: «fu fatta inquisitione per le case di Parigi per sapere che forastieri v'erano, et che i vagabondi senza recapito dovessero andarsi con Dio in spatio di ventiquattro hore», ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, lettera del 14 febbraio 1586, c. n.n.

persuaso a publicarlo; s'io ho à far questo, presumo di dedicarlo à Vostra Altezza, quando così le piaccia, et ne resti servita; Ma inanzi che venir' a ciò gliene mando il primo libro, che contiene l'operatione Divina del primo giorno, dal quale ella potrà in qualche maniera giudicare di tutto il volume; Le mando insieme copia della lettera dedicatoria; et perche allei debbo far sapere il tutto, le dico che il suddetto gentilhuomo è tenuto Ughonotto, il che certo io non ho saputo se non tardi, ma il suo libro non ne sente cosa alcuna,¹ che se ciò fosse, io non mi sarei affaticato intorno; anzi è approvato qui dal Collegio della Sorbona, et è letto da tutti indifferentemente, et è stimato il più bello, et il più dotto libro, che habbia la poesia francese. Io non vidi mai l'Autore, ma ha nome di persona modestissima et d'uno de più elevati ingegni, che viva à questi tempi; Piacendo dunque à Vostra Altezza ch'ei si dia alla stampa sotto il nome, et il favor suo, io lo farò, il che non sarà senza l'approvazione del Collegio predetto della Sorbona, et il privilegio di Sua Maestà Christianissima, et mentre ch'io starò aspettando in ciò i suoi comandamenti, pregherò Dio che la conservi in prospero, et felice stato, et le bacio con ogni riverenza le mani,

di Parigi alli 12 di Maggio 1586
di Vostra Altezza
Servitore humilissimo et fedelissimo
Ferrante Guisoni.²

Guisoni avvisava il Duca che insieme al dispaccio gli sarebbe giunto, a mo' di saggio, la traduzione del primo libro de *La sepmaine* e l'*Epistola dedicatoria* che aveva intenzione di anteporre alla traduzione, per avere un giudizio e il permesso a proseguire nell'impresa. Nell'*Epistola dedicatoria* che inviava a Mantova, Guisoni specificava chi fossero quelle «persone intelligenti» al giudizio delle quali aveva sottoposto la traduzione:

Lascierò far le difese mie à quelle persone, che havendo pur voluto approvar questa mia cura et fra questi spetialmente al giudiciosissimo Signore Jacopo Corbinelli gentilhuomo fiorentino, amico, et signor mio singolarissimo, il qual mi giova di credere non si sia però lasciato del tutto ingannare all'amore, che mi porta, consigliandomi à doverla pubblicare, et pubblicarla anco sicuramente sotto il nome, et favore di Vostra Altezza.³

¹ Non era proprio così, tant'è che nel 1599 Cherubino da Verona avrebbe scritto da Napoli a Paolo Pico, Segretario della Congregazione per l'Indice in Roma: «È pervenuto in poter d'un Cavaliere Napoletano un libro intitolato La settimana della creatione del mondo de Guiglielmo de Saluste signor di Bartas in lingua francese con il commentario di diversi tra li quali erano nominati alcuni heretici. L'ho fatto rivedere dal presente latore padre Gesuito, e francese, il quale l'ha con diligenza espurgato, da tutti li luoghi sospetti in dette annotationi. E detto libro della divina settimana, è stato tradotto di rime francese in verso sciolto italiano dal signor Ferrante Guisone stampato à Venezia nel 1595 senza le annotationi: non l'ho voluto concedere, sin tanto non habbi relatione da V. R. Mi farà gratia darmine avviso», *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, a cura di U. Baldini e L. Spruit, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 4 voll., vol. I, t. I, p. 801.

² ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, lettera del 12 maggio 1586, c. n.n.

³ ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, *Epistola dedicatoria*, senza data, inviata con il dispaccio del 12 maggio 1586.

Dunque Guisoni non indicava, come ci si sarebbe aspettato, un personaggio dell'autorevolezza di Pierre Delbene,¹ oppure il concittadino Cavriani – medico della regina Caterina, il più stimato tra i mantovani a corte – o altri gentiluomini dell'*entourage* dei Gonzaga, ma il «giudiciosissimo Jacopo Corbinelli». Una scelta che se non giovò dal punto di vista della 'promozione' dell'operetta (la traduzione dovette attendere ben sei anni prima di essere pubblicata), giovò dal punto di vista della qualità del lavoro; Corbinelli non era certo letterato dal palato facile, come invece se ne sarebbero potuti trovare a iosa nella Parigi del tempo.

Corbinelli e Guisoni erano amici da tempo. Già nell'aprile del 1582 Guisoni riferiva al suo Duca di essersi servito in un affare diplomatico del: «signor Jacopo Corbinelli domestico, et confidente à detti signori, et amico mio»,² e che il letterato, in quell'affare, avrebbe fatto tutto quello che lui gli chiedeva:

Il signor Corbinelli sudetto è gentilhuomo fiorentino, letterato, et molto da bene, fuor'uscito di Fiorenza et servitore del Re, io mi sono valuto del mezzo suo, et si per l'amicitia ch'egli ha con questi Signori di sopra nominati, come anco perché la Regina Madre lo ha mandato altre volte à Monsignor di Beliere³ dicendogli da parte sua ch'egli facesse il rapporto dell'avisio di Grenoble accio che si spedisce il negozio, tutti i quali uffitij egli ha fatti sempre volentieri, et caldamente, et farà sempre in cio quello che vorrò io.⁴

Un lavoro sistematico di verifica delle notizie relative al Corbinelli nei dispacci di Guisoni sarà da farsi, così la verifica di una qualche eco di tali contatti nelle carte di Corbinelli; intanto quel che emerge dal dispaccio del 12 maggio 1586 e dalla *Dedicatoria* acclusa merita da solo d'esser considerato.

Il dispaccio ci permette di datare la fine del lavoro di traduzione de *La sepmaine* al 1586, cosa che, come si vedrà tra breve, potrà essere di una qualche utilità per gli studi tassiani. La *Dedicatoria* ci permette di stabilire che di tal lavoro di traduzione, il Corbinelli – competente in materia di poesia, di lingua, filologo e critico – fu giudice; cosa di non poco conto, se consideriamo che tale traduzione è giudicata 'lavoro di grande qualità'. Anche Benedetto Croce, riferendosi alle «strampalate

¹ In FLAMINIO DE BIRAGUE, *Les premières œuvres poétiques* [1585], éd. critique par R. Guillot et M. Clément, Gèneve, Droz, 1998, I, p. 17, sulla scorta di H. Vaganay, gli editori ipotizzano che *La divina settimana* sia stata tradotta da Guisoni su consiglio di Pierre Delbene; stessa indicazione in J. BALSAMO, *Les rencontres des muses. Italianisme et anti-italianisme dans les Lettres françaises de la fin du XVI^e siècle*, Genève, Slatkine, 1992, p. 251. Sul ruolo culturale svolto dai Delbene, Bartolomeo e Piero, si veda J. BALSAMO, *Les Delbene a la cour de France*, in *La circulation des hommes et des œuvres entre la France et l'Italie à l'époque de la Renaissance*. Actes du Colloque international (22-24 novembre 1990), Université de la Sorbonne - Institut Culturel Italien de Paris, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1992, pp. 61-76 (a p. 75 è citato Guisoni).

² ASM, Fondo Gonzaga, busta 659, lettera del 9 aprile 1582, c. n.n. I Signori in questione erano Jean de Bellièvre e il fratello Pomponne.

³ Pomponne di Bellièvre, una delle figure più eminenti della corte, al quale Corbinelli era da tempo legato e a cui aveva dedicato, nel 1578, l'edizione del *De principatu* di Mario Salamonio degli Alberteschi. Cfr. R. CALDERINI DE MARCHI, *op. cit.*, pp. 119, 219, 235, 256, 257.

⁴ ASM, Fondo Gonzaga, busta 659, lettera del 9 aprile 1582, c. n.n.

metafore» di Du Bartas, che considerava «strabocchevolmente ricco di epiteti, di metafore, di similitudini, di vocaboli di nuovo conio», ebbe a dir bene: «La traduzione del Guisone è lavoro assai pregevole, nel quale, per altro, il verso sciolto e lo stile piano del traduttore rendono assai meno enfatico quello che è lo stile dell'originale». ¹

Guisoni non era letterato di professione ² e fu autore di pochissimi sonetti d'occasione; ³ alle sue sicure capacità e alla sua grande 'cupidità' di fare, per la buona riuscita dell'opera, aggiungerei la guida di Corbinelli. La sua teorica, la sostenuta e indagata «sororità e fratellanza delle due lingue», ⁴ la competenza lessicale sulle due lingue volgari, le scelte di stile (il rifiuto per le «affettazioni», per le «arguzie», per le «ingegnosità», in nome di una «purezza» e «chiarezza») ⁵ possono esser state di grande aiuto per Guisone, che, alle prese con la traduzione di un poema come quello di Du Bartas, doveva aver incontrato difficoltà non secondarie. Difficoltà rispetto alle quali un confronto con Corbinelli era quanto di meglio si potesse sperare. Anche nello stesso titolo, con quel *divina*, anteposto alla *semaine* di Du Bartas, sembra esserci il tocco dell'editore del *De vulgari eloquentia*, ⁶ fermo sostenitore dell'Alighieri. Guisone, che nella sua traduzione «aveva alleggerito lo stile troppo enfatico del modello francese, giungendo a una musicalità a tratti più vicina al poema tassiano», ⁷ nell'*Epistola dedicataria* aveva fatto esplicito riferimento a Torquato Tasso. Il traduttore ammetteva, infatti, che un tal lavoro doveva esser svolto o da un insigne letterato italiano del passato, o da un grande tra i contemporanei, come Torquato Tasso.

¹ Cfr. B. CROCE, *Intorno a Guglielmo di Bartas*, in *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento, Edizione nazionale delle Opere, Scritti di Storia letteraria e Politica*, xviii, Napoli, Bibliopolis, 2002, 2 tomi; t. I, pp. 207-220: 218; P. COSENTINO, *Per un'ipotesi di lettura*, cit., p. 145.

² Sui sonetti di Guisone si veda J. BALSAMO, *Sonnets italiens et impressions françaises*, in *Le sonnet à la Renaissance des origines au xvr^e siècle*, Actes des troisièmes journées rémoises, 17-19 janvier 1986, Paris, Aux Amateurs de livres, 1988, pp. 259-260. Il bibliotecario Hugues Vaganay, nel suo lavoro di spoglio di sonetti italiani e francesi ne aveva indicato solo uno, quello dedicato a Flaminio de Birague, cfr. H. VAGANAY, *Le sonnet en Italie et en France au xvr^e siècle. Essai de bibliographie comparée*, Lyon, Au Siège des Facultés Catholiques, 1902-1903, fasc. II, n.n. (anno 1585, scheda 24). Il sonetto «Giunta del gran Ronsardo all'altra riva», a causa di un errore nei *Tombeau de Ronsard*, vedi *infra*, nota 3, veniva attribuito a un «Grigioni Fior».

³ Un primo sonetto fu pubblicato in FLAMINIO DE BIRAGUE, *Le premières oeuvres poetiques de F. de B.*, Paris, Thomas Perier, 1585, p. 16: «Mentre per lunga vita il fero Marte»; un secondo sonetto nei *Tombeau de Ronsard*: «Giunta del gran Ronsardo all'altra riva», con un evidente errore nell'indicazione del nome: «Ferrante Grigioni Fior» (almeno nell'edizione parigina da me consultata: P. de RONSARD, *Discours...*, t. IX, 1597, pp. 322-323); un terzo sonetto, che non ho ancora letto, è pubblicato negli *Essais Poétiques* di Du Peyrat (1593).

⁴ Noto passaggio di una lettera di Corbinelli a G. V. Pinelli, del 16 febbraio 1585; cito da M. Pozzi, «Son diventato barbaro e tutto francese, visu, verbo et opere». *Jacopo Corbinelli, fra cultura italiana e cultura francese*, in *Les rencontres des muses*, cit., pp. 77-85: 81.

⁵ Tutti termini di Corbinelli, presenti in una lettera del 12 dicembre 1579, ancora da M. Pozzi, *art. cit.*, pp. 77-85: 80.

⁶ Corbinelli pubblicò l'*editio princeps* del *De vulgari eloquentia* (Parisiis, I. Corbon, 1577).

⁷ P. COSENTINO, *Per un'ipotesi di lettura*, cit., p. 145.

Ma quanto l'ammirazione di quella più m'occupava la mente, più mi si manifestava la mia impotenza, et mi ritirava da tanto, et cotal affanno, et fatto l'havrebbe senza dubbio, se come dico, il vivo desiderio, al quale sempre s'appoggiava speranza buona, non m'havesse pur fatto ostinato à questa impresa; Impresa veramente molto più degna della sonora voce del Signor Torquato Tasso, ò di qualunque altro antico più famoso, che di questa mia così roca, nella quale io ridotta l'ho; presumendo sù quell'habito, ch'ella porta così sontuoso, et industriosamente tessuto di poter fargliene un'altro alla foggia et colore italiano, se non così compariscente, non ingrato almeno al gusto di cotesti spiriti nobilissimi, et di Vostra Altezza principalmente, à contemplatione della quale io l'ho con molta pena condotta à fine.¹

Il richiamo a Tasso sembra quasi presagire la redazione del *Mondo creato* da parte del poeta italiano, suonando quasi come una provocazione. Gli studiosi tassiani infatti si sono interrogati se vi fosse qualche relazione tra *La divina settimana* di Guisoni e il *Mondo creato* di Tasso. Quesito al quale è stato variamente risposto. Molti, indipendentemente da questioni cronologiche, hanno negato con forza il legame tra i due testi, altri sulla base dei tempi di ideazione e di avvio di redazione del poema tassiano (Napoli, 1592) e di pubblicazione de *La divina settimana* (1592) hanno escluso che vi fosse un qualche debito dell'autore della *Gerusalemme* nei confronti della traduzione di Guisoni.² Altri, nonostante il corto circuito temporale hanno avviato un confronto tra i due testi:

Anche a tener nel debito conto quanto l'autore esplicitamente dichiara in proposito, e pur senza trascurare le questioni cronologiche, tutt'altro che chiare sotto il profilo della priorità, una lettura della *semaine* dubartasiana, attraverso la versione italiana di Ferrante Guisone, pare molto istruttiva: il poema tassiano sembra presentare infatti significativi elementi di vicinanza con il poema del Du Bartas italianizzato dal Guisone.³

Non si tratta ovviamente qui di stabilire se vi sia o non vi sia un qualche debito di Tasso nei confronti della traduzione di Guisoni, quanto di proporre in una diversa prospettiva la questione cronologica e di priorità. È infatti possibile che il poeta, per trarre ispirazione da *La divina settimana*, non abbia avuto bisogno di attendere la stampa del 1592 (stampa peraltro poco diffusa), in quanto Guisoni, già con il suo dispaccio del 12 maggio del 1586, con l'*Epistola dedicatoria* e, soprattutto con la traduzione manoscritta della *Prima giornata* del poema cosmogonico di Du Bartas, può aver fornito materia di riflessione a Tasso. Quest'ultimo proprio nell'estate del 1586, dopo anni di dolorosa segregazione, venne condotto a Mantova da Vincenzo Gonzaga, futuro duca. Le carte di Guisoni, inviate in maggio, erano ancora fresche d'inchiostro quando Tasso arrivò a corte, e non è peregrino supporre che il duca Guglielmo e suo figlio Vincenzo, sorpresi dall'improvvisa velleità poetica del loro

¹ *Epistola Dedicatoria*, ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, cc. n.n.

² Per una sintesi della questione si veda L. ERBA, *Quelques remarques à propos de «La semaine» et du «Mondo creato»*, in *Magia e invenzione: studi su Cyrano de Bergerac e il primo Seicento Francese*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 197-208: 199-200.

³ Cfr. P. COSENTINO, *Per un'ipotesi di lettura*, cit., p. 145.

ambasciatore, possano aver chiesto all'illustre poeta che prendesse visione della traduzione del primo libro de *La semaine* e ne esprimesse un giudizio, tanto più che Guisoni lo aveva chiamato in causa nella sua *Dedicatoria* (suggerendogli inconsapevolmente un'analogia fatica, non certo nel tradurre un'opera altrui, quanto nel comporre una sua cosmogonia). All'opera di Du Bartas, Torquato Tasso avrebbe risposto, a suo tempo, con un componimento di analogo soggetto: il *Mondo creato*, componimento dove peraltro si trovano affinità con la traduzione di Guisoni, affinità comprensibili ove si tenga presente la traduzione parziale di Guisoni e il contemporaneo soggiorno mantovano di Tasso.¹

Sarebbero passati ben sei anni prima che *La divina settimana* venisse stampata a Tours, da Jamet Mettayer (Giametto Metaieri),² lo stampatore reale che, come Guisoni,³ aveva seguito la corte nelle sue peregrinazioni; il duca Guglielmo era ormai morto e l'amico Corbinelli, come si crede, pure.⁴ L'operetta, pubblicata a parziale «istanza» del Cardinal di Borbone,⁵ era dedicata al nuovo duca di Mantova, Vincenzo I:

¹ In quei frammenti di lettera, in cui Tasso parla del poema di Du Bartas, fa riferimento al testo francese, che non giudica, e alla traduzione latina, che non gli piace. Ma nessun riferimento alla traduzione italiana, che credo viceversa conoscesse, cfr. G. RESTA, *Una lettera inedita del Tasso e il «Mondo creato»*, «Convivium», xxv, 1957, pp. 77-82: 78.

² Per l'attività del tipografo a Tours (1589-1594) si veda la sezione che lo riguarda (257 titoli) in A. LABARRE, *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au Seizième Siècle*, Baden Baden, Valentin Koerner, 1976, pp. 74-125.

³ Degli anni di Tours, il biografo di Guisoni riporta che «Guisoni raccolse intorno a sé una ristretta cerchia di traduttori che diedero alle stampe una serie di versioni italiane di opere francesi»; cfr. R. TAMALIO, *Guisoni, Ferrante*, cit., p. 537. Sulla vita intellettuale a Tours durante la *ligue* so di una tesi di dottorato che non ho potuto consultare L. AUGEREAU, *La vie intellectuelle à Tours pendant la Ligue, de 1589 à 1594*, thèse doctorale, Tours, Université François Rabelais, 2003. Della stessa studiosa ho visto: L. AUGEREAU, *Le mécénat royal à Tours, capitale provisoire du royaume, 1589*, in *Henri III mécène: des arts, des sciences et des lettres*, sous la direction de I. de Conihout, J.-F. Maillard, G. Poirier, préface de M. Fumaroli, Paris, PUPS, 2006, pp. 213-226, e EADEM, *Les écrivains à Tours pendant la Ligue*, in «Cahiers Parisiens», 4, 2008, pp. 589-600, dove non vi sono riferimenti a Guisoni. È giudizio comune che sia stato Guisoni a far stampare, a Tours nel 1592, l'*Aminta* di Tasso (cfr. L. F. BENEDETTO, *Il Montaigne a Sant'Anna*, «Giornale storico della letteratura italiana», LXXIII, 1919, pp. 213-234); non ho ancora avuto modo di verificare se vi sia una notizia di tale iniziativa nei suoi dispacci per Mantova. Secondo Rosanna Gorris, oltre all'edizione del 1592 ve ne è una, sempre a Tours, del 1591 (cfr. R. GORRIS, *La parabola della famiglia Gonzaga-Nevers*, cit. p. 66.). Su iniziativa di Guisoni un'altra edizione dell'*Aminta* di Tasso sarebbe stata pubblicata a Parigi nel 1584 da Abel L'Angelier; nel *Catalogue des Ouvrages publié par Abel L'Angelier (1547-1610) et la Veuve L'Angelier (1610-1620)*, a cura di J. Balsamo e M. Simonin, Genève, Droz, 2002, l'edizione è la n. 127, p. 201. Anche per questa iniziativa parigina del 1584, è da verificare che ve ne sia notizia nei dispacci di Guisoni.

⁴ La morte di Corbinelli è situata non oltre il 1590.

⁵ Morto nel maggio 1590, il cardinale Carlo di Borbone era stato erede al trono di Francia, proclamato re come Carlo X dalla *ligue*, imprigionato da Enrico III, pur avendo rinunciato ai suoi diritti dinastici in favore del futuro re, era morto nella sua residenza-prigione. Se Ferrante scomodò un personaggio di tal calibro per giustificare l'iniziativa della stampa, è probabile che dovette aver atteso a lungo e invano da Mantova il permesso di stampare.

Hor discendendo ad un soggetto particolare, et basso, per quello che tocca a me, havend'io in parte ad istanza di Monsignor Cardinale Borbon, fatto stampare questa mia traduzione della Divina settimana, la quale ho dedicato a Vostra Altezza gliene mando il presente libretto, desideroso che sia tale, che le possa dar qualche soddisfazione, il che riuscendo conforme al desiderio, mi sarà di singolar contento, o almeno Vostra Altezza degnerà gradir il buon animo mio, col quale essendo dedicato io medesimo al suo servitio fino alla morte, resto supplicando Dio ch'ella conceda lunga e felicissima vita, et le bacio humilissimamente le mani. Di Tours alli 22 di gennaio 1592.¹

Il 3 aprile, 'per maggior sicurezza', Guisoni avrebbe mandato un'altra copia de *La divina settimana*; ormai i tempi erano cambiati, nell'*Epistola dedicatoria* a stampa,² non vi era più riferimento a Torquato Tasso, né all'amico Iacopo Corbinelli.³

Qui mi fermo, ricordando che nei dispacci di Guisoni non v'è traccia di Giordano Bruno. Vi si trova un accenno a Michel de Castelnau in un dispaccio del 28 febbraio 1586:

Intanto s'aspettano gli ambasciatori d'Alemagna, et degli altri potentati, de quali con le mie precedenti io ho scritto à Vostra Altezza et il Re ha mandato loro de' passaporti, siccome essi hanno richiesto, et hora manda uno de suoi M.ri di Casa per spesarli; et Monsignor di Mouvissiera per accompagnarli, et condurli alla Corte; il quale è stato molti anni Ambasciatore in Inghilterra per Sua Maesta Cristianissima.⁴

Così come vi si trova una descrizione, purtroppo non di prima mano, ma desunta dal racconto di altri, della *Circe*, il celebre balletto della Regina, messo in scena nell'autunno del 1581, in occasione delle nozze fastose del *mignon* Ann de Joyeuse con Marguerite de Vaudemont:

Alli 15 la Regina di Francia fece il suo balletto la sera dopo cena nella sala di Borbone, io parimenti nol vidi, ma intendo che l'habito d'essa Regina, et dell'altre dame, che

¹ ASM, Fondo Gonzaga, busta 663, 22 gennaio 1592, c. n.n.

² Almeno nell'edizione veneziana del 1593 di Ciotti. Dalla descrizione bibliografica dell'edizione di Tours del *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au Seizième Siècle*, cit., è possibile almeno ricavare la data del permesso di stampa: il 1587. Della prima edizione di Tours 1592 non vi è traccia nelle biblioteche romane, né nella biblioteca Teresiana di Mantova, sebbene il Guisoni ne avesse mandato due copie a Vincenzo I, con due diverse missive, per esser certo che ne arrivasse almeno una. Egli stesso rientrando a Mantova, l'anno successivo, potrebbe averne portato con sé altri esemplari, ma le vicende della biblioteca dei Gonzaga furono tali da causare la totale dispersione non solo degli stampati ma di tutti i preziosi codici; cfr. *Mantova. Biblioteca comunale 15 settembre-10 ottobre 1966. Mostra dei codici gonzagheschi 1382-1540*, Ente provinciale per il Turismo, dattiloscritto.

³ Ricordo che Corbinelli aveva avuto modo di frequentare Tasso a Parigi, ma anche a Padova (cfr. DBI, *sub voce*). Il Serassi, biografo di Tasso, riporta che questi aveva sottoposto a Gian Vincenzo Pinelli, allora in compagnia di Corbinelli, le prime parti del suo *Goffredo*. L'erudito fiorentino aveva allora lodato: «che il Tasso avesse ricevute nel suo poema le parole lunghe, dalle quali secondo Aristotele suol nascere molta magnificenza, sebbene non sieno forse d'esquisito ornamento», cfr. P. A. SERASSI, *La vita di Torquato Tasso*, Firenze, Barbera, Bianchi e Comp., 1858, 2 voll., I, p. 186.

⁴ ASM, Fondo Gonzaga, busta 661, lettera del 28 febbraio 1586, c. n.n.

furono dodici in tutto, era così vago, et ricco, ch'era cosa inestimabile per la gran quantità di gioie che portavano, et la rappresentatione fu la favola di Circe, et d'Ulisse, mutata però in questo modo, Comparve primieramente Ulisse il quale disse alcuni versi, poi venne Circe, che parlò anch'ella, et subito si ritirarono. Appresso vennero le dame sopra una fontana, che camminava per la sala versando acqua, le quali scesero, et cominciarono il loro balletto. Circe all'hora uscì d'un suo giardino per il quale si davano diversi viali, et con una bacchetta toccando tutte quelle Dame le fermò, et il medesimo fece a' sonatori, scese Mercurio di una nuvola et le liberò da quello incanto, et subito elle si diedero à finire il balletto, Circe uscì di novo, et di novo le incantò esse, et Mercurio insieme, discese Pallade in soccorso e chiamò Pan, che si stava in un bosco a parte, et Giove, il quale scese parimente in una nuvola, et dopo haverli tutti liberati condusse Circe prigioniera al Re, che stava à vedere assiso appresso alla Regina sua Madre, le dame finirono il predetto balletto et ne fecero diversi altri, et fu finita la festa.¹

Per quanto riguarda *La sepmaine* di Du Bartas, e la traduzione italiana di Ferrante Guisoni, che entra anche nelle questioni tassiane, vorrei solo sottolineare la curiosa combinazione con cui questo poema didascalico – tradotto non solo nelle lingue vernacole, ma pure in esametri latini – si incrocia con alcuni dei personaggi centrali nella biografia intellettuale di Bruno.

Philip Sidney, dall'altra parte della Manica, si era cimentato nel tradurre in inglese, traduzione andata perduta, *La sepmaine* di Du Bartas;² quando Guisoni, entusiasta, completava il suo *labor limae* sulla traduzione da inviare a Mantova, contando sul giudizio di Corbinelli, Bruno era a Parigi, anch'egli vicino a Corbinelli, che lo considerava «piacevol compagnietto»; infine, proprio Giovan Battista Ciotti,³ il tipografo libraio che si era fatto latore dei messaggi di Giovanni Mocenigo a Bruno, nel 1593 avrebbe trasformato *La divina settimana* in successo editoriale. Mentre l'operetta usciva a Tours, Bruno era a Venezia; la bottega di Giovan Battista Ciotti, era, più che probabilmente, uno dei suoi luoghi: tra i fogli appesi ad asciugare il filosofo avrà commentato, criticato, apprezzato le opere in catalogo e quelle da inserire. Chissà che nella Parigi di Corbinelli e Guisoni, in quella primavera del 1586, il Nolano possa avere avuto un 'saggio' della traduzione e, che, nella Venezia di Ciotti del 1592, possa aver speso una qualche parola su questo testo.

¹ ASM, Fondo Gonzaga, busta 659, lettera del 20 ottobre 1581, c. n.n. Per il *Ballet comique de la Reine*, mi limito a rinviare a B. LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, Paris, Fayard, 1995, p. 151.

² P. SIDNEY, *An Apology of Poetry or The Defence of Poesy*, ed. by G. Shepherd, Manchester, University Press, 1973, p. 27; A. SINFIELD, *Sidney e Du Bartas*, «Comparative Literature», xxvii, 1, 1975, pp. 8-20.

³ Su G. B. Ciotti, oltre alla voce del DBI (xxv, 1981, pp. 692-696) e ai contributi di Dennis E. Rhodes, si veda V. LEPRI, *Johann Wechel, Giovan Battista Ciotti e le ultime edizioni di Bruno*, «Rinascimento», XLVII, 2007, pp. 367-388.

«DANZARE PER FANTASMATA».
L'IMMAGINE DEL MOVIMENTO
NELL'ARTE COREUTICA
DEL PRIMO RINASCIMENTO*

PATRIZIA PROCOPIO

SUMMARY

Among the works on art written in the early fifteenth century is a treatise on dance by Domenico da Piacenza, entitled *De arte saltandi et choreas ducendi*. Apart from being the first known work on choreography, this is the only treatise in which the image plays a central role in the application of the principle that art represents the movements of the soul. As this article tries to show, the art of dancing uses the expressive force of the image to transform the movement of the body into a movement of the soul.

NELLA prima metà del Quattrocento lo studio del movimento fu oggetto di particolare attenzione da parte dei teorici delle discipline artistiche. Nel campo delle arti figurative il tema del moto fu affrontato da Leon Battista Alberti nel secondo libro del *De pictura*, nel quale si ritrova un'articolata trattazione del movimento in relazione al problema della rappresentazione espressiva delle immagini.¹ Nel campo dell'arte coreutica il movimento («moto corporeo») sarà approfonditamente studiato da Domenico da Piacenza nel *De arte saltandi et choreas ducendi*, trattato d'arte coreutica concepito in ambiente Estense negli anni quaranta del Quattrocento.² L'opera di Domenico da Piacenza è la prima compi-

patrizia.procopio@alice.it

* Il presente contributo è la rielaborazione di una relazione tenuta in occasione del seminario «Scienze filosofia arti nel Rinascimento: sensibile e intelligibile nella danza e nella musica», organizzato dal Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre. Ho qui il piacere di ringraziare gli organizzatori nelle persone di Eugenio Canone e Germana Ernst.

¹ Sull'argomento si veda P. CASTELLI, *Capelli «in aria simile alle fiamme»: il concetto di moto negli scritti di Leon Battista Alberti*, in *Leon Battista Alberti. Architettura e cultura*, Atti del Convegno internazionale, Mantova (16-19 novembre 1994), Firenze, Olschki, 1999 (Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti. «Miscellanea», 7), pp. 163-198; EADEM, «Viso crucciato e con gli occhi turbati». *Espressione e fisiognomica nella trattatistica d'arte del primo Rinascimento*, in *L'ideale classico a Ferrara e in Italia nel Rinascimento*, a cura di P. Castelli, Firenze, Olschki, 1998 («Pubblicazioni dell'Università di Ferrara», VII), pp. 41-63. La redazione in latino del *De pictura* è del 1435, alla quale seguì, a distanza di un anno, quella in volgare.

² Compositore e teorico, Domenico da Piacenza fu a lungo alla corte ferrarese degli Esten-

lazione che si conosca sull'argomento e anche l'unica ad aver conferito all'immagine un ruolo di primo piano nel rapporto movimento/espressione corporea. Gli anni quaranta del Quattrocento, contrassegnati dal principato di Leonello d'Este, furono per l'arte coreutica anni fecondi. L'attenzione che la corte ferrarese dimostrò nei confronti di questa disciplina e l'indirizzo teorico che la stessa poté sviluppare grazie all'opera di Domenico sono da mettere in relazione sia con la cultura umanistica, diffusa a Ferrara da Guarino da Verona,¹ che con la considerevole produzione di trattati sull'educazione.² I primi teorici si fecero promotori di una letteratura pedagogico-didattica finalizzata alla «formazione dell'uomo integrale»³: cittadino virtuoso, uomo d'armi e nello stesso tempo uomo di cultura. Nell'ideale umanistico dell'uomo integrale erano tenuti in gran conto anche gli svaghi, necessari momenti di riposo dalle cure per l'amministrazione dello stato⁴ e, tra le attività ricreative, accanto alla caccia, il nuoto, la musica, era vista di buon grado anche la danza. Nei programmi di educazione umanistica il recupero dell'arte coreutica era legato alla sua riscoperta utilità. Pierpaolo Vergerio nel *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1400-1402) reputava la danza un utile esercizio adatto a esercitare il corpo e rendere agili le membra, con la prudenza di praticarla in età adulta e con moderazione.⁵ Scritti tra il 1433 e il 1440, ne I

si. Il suo nome appare nei libri contabili della Cancelleria Estense (consultabili nell'Archivio di Stato di Modena) dal 1439 al 1470, anno presunto della sua morte (la sua data di nascita non è conosciuta). Familiare di Leonello d'Este sin dal 1439, dal 1445 appare nei mandati della Camera ducale anche con il titolo di cavaliere. Il *De arte saltandi et choreas ducendi* è l'unica opera teorica di Domenico da Piacenza a noi giunta. Si tratta di un manoscritto di 30 carte vergate in scrittura umanistica, conservato alla Bibliothèque Nationale de France a Parigi sotto la segnatura f. it. 972. Il trattato consta di una sezione teorica divisa in sedici capitoli e una parte pratica contenente la descrizione di ventidue coreografie, diciotto delle quali accompagnate da relativa musica. Un'edizione critica del *De arte saltandi et choreas ducendi* è di prossima pubblicazione a cura della scrivente.

¹ Giunto a Ferrara nel 1429, Guarino svolse la sua attività didattica nella città Estense in qualità di precettore di Leonello d'Este fino al 1435 e dal 1436 ricoprì l'incarico di docente di retorica, latino e greco allo Studio ferrarese, incarico che conservò fino al 1460, anno della sua morte. Su Guarino da Verona e i suoi rapporti con la corte e la cultura ferrarese si veda G. BERTONI, *Guarino da Verona fra letterati e cortigiani a Ferrara (1429-1460)*, Ginevra, Olschki, 1921 («Biblioteca dell'Archivum Romanicum», s. I, vol. 1). Sul suo insegnamento allo Studio ferrarese cfr. S. CHIellini, *Contributo per la storia degli insegnamenti umanistici dello Studio ferrarese* (XIV-XVII secolo), in *La rinascita del sapere. Libri e maestri dello Studio ferrarese*, a cura di P. Castelli, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 210-245, in particolare pp. 231-232.

² Sui trattati pedagogici dell'Umanesimo si veda *L'educazione umanistica in Italia*, Testi scelti e illustrati a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1949 e E. GARIN, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, Giuntine-Sansoni, 1958.

³ *L'educazione umanistica in Italia*, cit., p. 1.

⁴ La tematica si ritrova anche nel *De arte saltandi et choreas ducendi*, c. 2v: «Ricordando el savio Aristotel [...] che a li principi e monarchi è licito havere suoi piaceri conveniveli e condecenti». Per il riferimento cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1128b. Ma si veda anche EGIDIO ROMANO, *Del reggimento de' principi*, volgarizzamento trascritto nel MCCLXXXVIII, pubblicato per cura di F. Corazzini, Firenze, Le Monnier, 1858, cap. xxx, libro I, p. 80: «E debbono ei re e i prenzzi giocare e sollazzare per ricreazione e per riposarsi».

⁵ Cfr. *L'educazione umanistica in Italia*, cit., pp. 62 e 101.

libri della famiglia di Leon Battista Alberti si stima l'essercizio – termine con il quale si intende sia l'attività fisica che la pratica della danza – «necessario a' giovani, utile a' vecchi; e colui solo non faccia essercizio, el quale non vuole vivere lieto, giocondo e sano». ¹ Certamente per la consapevolezza del ruolo assegnato a musica e danza nel pensiero dei grandi filosofi dell'antichità ² che la valutazione delle stesse da parte di Guarino da Verona assumerà toni di plauso, se in un'elegia scritta in occasione di una mascherata mitologica svoltasi a Ferrara nel 1433, descrivendo Leonello d'Este allora ventiseienne cantante sulla lira e *ovans saltibus*, rileverà come attività quali musica, danza e gioco rendessero più agevole la ripresa degli studi riconoscendo alle attività ricreative il pregio di predisporre lo spirito alla concentrazione. ³ Un ventennio più tardi, Battista, uno dei figli di Guarino e suo successore allo Studio ferrarese, ⁴ nel constatare la concordanza tra i movimenti del corpo e la musica porrà l'accento sull'armonia risultante dall'unione delle due arti offrendo nel contempo una preziosa testimonianza delle idee che il circolo ferrarese degli umanisti aveva sulla danza. Una prolusione sulle arti liberali tenuta allo Studio di Ferrara nel 1453 offrirà a Battista Guarini l'occasione, nell'ambito dell'elogio della scienza della musica, di esprimersi a proposito dell'arte coreutica dei suoi tempi apprezzando – *in choreis nostris* dirà familiarmente Battista Guarini – la concordanza tra i danzatori e la musica nei cambiamenti di velocità. ⁵ Si trattava di un'esperienza emozionale che, giovandosi delle peculiarità espressive di ognuna delle due forme d'arte, implicava un potenziamento della partecipazione emotiva per il coinvolgimento simultaneo di vista e udito all'evento artistico.

Sostenuta dai letterati sulla scorta dell'esempio dei classici, in età umanistica la danza verrà considerata una pratica utile e dilettevole in grado di temprare il corpo e risollevare lo spirito e pertanto largamente accettata, se non favorita, per la sua utilità. Tuttavia, l'arte coreutica nel Quattrocento non era solo diletto e utilità o ancora, a volte al pari della musica e dell'arte figurativa, strumento di celebrazione del regnante, ma, come la musica e l'arte figurativa, era anche speculazione teorica e questo a partire dal primo grande maestro in quest'arte, Domenico da

¹ L. B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, in *Opere volgari*, I, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1960, p. 49.

² Nell'ambito della cultura classica la danza e la musica svolgevano un ruolo fondamentale nell'educazione del cittadino per la capacità di influire positivamente sull'animo umano mitigando o correggendo i caratteri. Sull'argomento si veda E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, trad. it. *La musica nell'opera di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2002 («Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi», 88), in particolare, il capitolo sulla danza alle pp. 121-181.

³ R. SABBADINI, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania, Galati, 1896, p. 32, ripubblicato anastaticamente in IDEM, *Guariniana*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1964.

⁴ Cfr. S. CHIellini, *Contributo per la storia degli insegnamenti umanistici dello Studio ferrarese*, cit., pp. 230-231.

⁵ Cfr. BATTISTA GUARINI, *La Didattica del Greco e del Latino*. De ordine docendi ac studendi e altri scritti, a cura di L. Piacente, Bari, Edipuglia, 2002 («Quaderni di Invigilata Lucernis», 15), p. 108: «Credo enim omnes, qui in hoc celebratissimo hominum conventu adsunt, nonnumquam in choreis nostris adnotasse quodam cantus genere celeriores, quodam vero tardiores incedere saltantes».

Piacenza. Nel *De arte saltandi et choreas ducendi* verrà intrapresa la prima indagine razionale del movimento del corpo. Nella trattazione sono ben in evidenza alcuni punti fermi che vanno da una visione intellettualistica del movimento («E bene ch'el savio Aristotel tractasse del motto alquanto in lo decimo de l'Heticha, in altre parte non poté mai cum sua subtilitate saper cavare el subtile del subtile de questo motto corporalle mosso da luoco a luoco cum mexura, memoria, agilitade e mainera», c. 1r), alla ricerca dell'ideale della misura («façando ricordo che Aristotele in lo secondo lauda l'eutrapelia, la quale del mezzo tene la virtù fuçando li estremi de lo forstiero campestre e di quello che è giugolatore e ministro [...] et per la mediocritade da te galante sia conducta questa virtù singulare», c. 2r), alla consapevolezza della dignità artistica della nascente disciplina coreutica, per Domenico attività insieme razionale e corporea, per «esser questa arte e demonstratione zentille de tanto intelecto e fatica quanto ritrovare se possa» (c. 1r). Gli interessi di Domenico da Piacenza si orienteranno quindi verso lo studio dell'aspetto psicologico del moto corporeo: la presa di coscienza delle potenzialità espressive del corpo del danzatore porterà Domenico a teorizzare uno dei più affascinanti aspetti dell'estetica del movimento del *De arte saltandi*, il *danzare per fantasmata*.¹

¹ Il *danzare per fantasmata* ha attirato negli ultimi decenni l'attenzione di molti studiosi. I contributi prodotti, provenienti da ambiti disciplinari differenti, si lasciano sostanzialmente ricondurre a due indirizzi interpretativi: l'uno di carattere puramente tecnico, l'altro filosofico. Ci si limiterà a citare i più significativi. Il primo indirizzo di pensiero fa capo a Ingrid Brainard (*Die Choreographie der Hoftänze in Burgund, Frankreich und Italien im 15. Jahrhundert*, Göttingen, 1956, dissertazione non pubblicata), la studiosa tedesca che fece della 'posa' il punto focale della sua interpretazione del *danzare per fantasmata*: respiro tra movimenti («Atemholen zwischen den Bewegungen», p. 286), la 'posa', arresto del movimento, veniva vista come una pausa dinamica carica di tensione («Entdeckung der dynamisch spannenden Kraft der Bewegungspause», p. 286) utilizzata per facilitare passaggi difficili (p. 289). Partendo dall'idea di 'posa' di Ingrid Brainard, ma con argomentazioni differenti, si mosse negli anni Settanta un allievo di Theodor W. Adorno, Rudolf zur Lippe (*Naturbeherrschung am Menschen. Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals*, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974 (rist. ampliata Syndikat-Reprise 1981, da cui si cita). Lo studioso vedeva nella 'posa' un centro vitale carico di energia («lebendige Mitte», p. 165), ma, a differenza della Brainard, anche una parte essenziale del movimento, rinvenendo nella 'pietrificazione' un processo mimetico della dialettica del pensiero: nel fermarsi, i movimenti non verrebbero interrotti, ma uniti, proprio come accade nella riflessione (pp. 165-183). Con Rudolf zur Lippe la ricerca iniziava a emanciparsi dalle angustie del tecnicismo, aprendo la strada a interpretazioni di taglio più speculativo. Alla fine degli anni ottanta del secolo scorso Patrizia Castelli (*Il moto aristotelico e la 'licita scientia'. Guglielmo Ebreo e la speculazione sulla danza nel xv secolo*, in *Mesura et arte del danzare. Guglielmo Ebreo da Pesaro e la danza nelle corti italiane del XV secolo*, a cura di P. Castelli, M. Mingardi, M. Padovan, Pesaro, 1987, pp. 35-57), rifacendosi alla tradizione aristotelica del *De anima* e al significato di 'immaginazione' assunto dal termine *phantasia* nel Rinascimento (p. 39), avanzerà la possibilità di «leggere nel 'danzare per fantasmata' di Domenico da Piacenza, il danzare attraverso le invenzioni» (*ibidem*). Di taglio filosofico è anche il contributo di Giorgio Agamben (*Nymphae*, «aut aut», 321/322, 2004, pp. 53-67 – riedito a distanza di qualche anno come volumetto autonomo: G. AGAMBEN, *Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 («incipit», 16), pp. 11-14 – per il quale il *danzare per fantasmata* deriverebbe dalla teoria aristotelica della memoria per i legami che la stessa conserva con l'immaginazione e le immagini, per loro natura capaci di turbare il corpo. Per Agamben

Da questo momento, la strada verso l'espressività sarà aperta e seguita, tra gli allievi di Domenico, da Guglielmo da Pesaro,¹ che saprà raccogliere l'eredità del suo maestro. Nella concezione di Domenico da Piacenza, il movimento, ora saldamente legato alla sfera emotiva, sarà frutto di un'esperienza emozionale dalla quale si sprigionerà lo slancio vitale atto a trasformare il movimento del corpo in movimento dell'anima.

Le idee sul movimento come espressione dei moti dell'animo e in generale dell'arte come rappresentazione della vita interiore furono come si è detto oggetto di trattazione del *De pictura* di Leon Battista Alberti²: «noi dipintori [...] volliamo coi movimenti delle membra mostrare i movimenti dell'animo»,³ e questo era ciò che veniva richiesto a un artista, pittore o scultore che fosse, in età umanistica. Un allievo di Guarino, l'umanista Bartolomeo Facio, stimava essere la pittura un'arte di grande ingegno e abilità «dato che si devono raffigurare non solo il viso, l'espressione e le caratteristiche fisiche di tutto il corpo, ma ancor più le sensazioni e le emozioni interiori tanto che una pittura paia viva e sensibile e che sembri quasi animarsi e muoversi». ⁴ Le affermazioni dell'umanista trovavano fondamento ancora nell'autorità dell'Alberti, il quale nel *De pictura* sosteneva la necessità, nel raffigurare una persona in vita, di tener conto di due aspetti, movimento e sentimento, necessari a svolgere gli 'uffici della vita'⁵ e, a distanza di qualche decennio, per Leonardo da Vinci il buon pittore doveva saper dipingere l'uomo e la sua mente, sottolineando la difficoltà di rendere attraverso la disposizione delle membra ciò che si celasse nella mente dell'uomo: la vivacità dell'atto rappresentava per Leonardo l'elemento che avrebbe dato modo al pittore di trasmettere lo stato d'animo che con quel movimento si intendeva comunicare.⁶ La rappresentazione dei moti dell'animo, della vita interiore attraverso un'espressione, una postura, un gesto fu una prerogativa del linguaggio artistico del Quattrocento, tutto volto a infondere alla staticità delle immagini la vitalità dell'atto, caratteristica che gli storici dell'arte misero, come è noto, in relazione con il recupero dell'Antico. In una conferenza sulla pittura del primo Rinascimento e lo stile espressivo dell'antichità, tenuta da Aby Warburg nel 1914 al Kunsthistorisches Institut di Firenze, *Der Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der Frührenaissance*, lo storico dell'arte tedesco indicava nella ninfa della *Nascita del Battista* (1488 ca.), affresco del Ghirlandaio per il coro di Santa Maria Novella in Firenze (FIG. 1), il «simbolo dell'affermazione della vita così com'era concepita

la danza sarebbe «un'operazione condotta sulla memoria, una composizione dei fantasmi in una serie temporalmente e spazialmente ordinata» (p. 55).

¹ GUGLIELMO DA PESARO, *De pratica seu arte tripudii* (1463), c. 3v: «La qual virtute del danzare non è altro che una actione dimostrativa di fuori di movimenti spiritali». Il codice è conservato a Parigi, Bibliothèque Nationale de France, sotto la segnatura f. it. 973.

² Cfr. *supra*, p. 561, nota 1.

³ L. B. ALBERTI, *Della pittura*, edizione critica a cura di L. Mallè, Firenze, Sansoni, 1950, p. 95.

⁴ Cfr. P. CASTELLI, «Viso crucciato e con gli occhi turbati», cit., p. 50.

⁵ L. B. ALBERTI, *Della pittura*, cit., p. 90.

⁶ LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura*, Introduzione e apparati a cura di E. Camesasca, Milano, TEA, 1995, parte II, 176, p. 107; parte III, 372, p. 187.



DOMENICO GHIRLANDAIO, *Nascita del Battista*
(Firenze, Santa Maria Novella).

dal Quattrocento». ¹ Il tema della figura classica dipinta dal Ghirlandaio era già stato oggetto alcuni anni prima di un carteggio fittizio avuto da Aby Warburg con André Jolles. ² Lo studioso olandese descriveva in maniera esemplare quella ninfa classica che «sventolando il suo velo» irrompeva sulla scena con un piatto di frutta esotica sul capo. Le impressioni di Jolles si soffermavano sulla vivacità e il dinamismo trasmessi da quell'immagine: «Le altre figure sono ferme, oppure camminano su un duro pavimento in cotto tipicamente fiorentino. Quello della mia amata sembra perdere invece la naturale caratteristica d'immobilità per assumere un'elasticità ondeggiante [...]. Come se la giovane domestica [...] sulle curvature della schiena di un delfino, si lasciasse lentamente cullare dalle onde muovendosi con la grazia di un grande uccello che si libra con le ali dispiegate. Oppure fosse simile a una nave agile che, con le vele gonfie, fende ritmicamente le acque impetuose [...]. Ed è sempre lei a portare vita e movimento nella scena che altrimenti sarebbe stata serena. Anzi, sembra quasi il movimento personificato». ³ In questo emblematico esempio di vita in movimento sopravvive il linguaggio patetico-

¹ Il testo della conferenza, inedito in tedesco, si può leggere in traduzione italiana (*L'ingresso dello stile ideale anticheggiante nella pittura del primo Rinascimento*) in A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura raccolti da Gertrud Bing*, Firenze, La Nuova Italia, 1966 («Il pensiero storico», 49), pp. 283-307, e in particolare p. 300.

² Sul tema della ninfa negli studi di Aby Warburg si veda la nota di Maurizio Ghelardi in A. JOLLES e A. WARBURG, *La ninfa: uno scambio di lettere*, 1900, «aut aut», 321/322, 2004, pp. 46-52.

³ Ivi, pp. 48-49.

espressivo dell'antichità in quelle che Warburg ebbe a definire *Pathosformeln*, formule di *pathos*: «Cristalli di memoria storica», le *Pathosformeln*, scrive Agamben, sono «“fantasmati” nel senso di Domenico da Piacenza, intorno ai quali il tempo scrive la sua coreografia».¹

Questa intuizione di Agamben, il quale, in un suo studio sul rapporto tra l'uomo e le immagini coinvolse appropriatamente il 'danzare per fantasmata', fornisce lo spunto per ulteriori approfondimenti che possono contribuire alla definizione dei contorni di questo interessante aspetto della teoria coreutica del primo Rinascimento.

Anche per l'arte coreutica del Quattrocento si può parlare di sopravvivenza delle immagini patetiche dell'antico: i due aspetti della cultura classica, l'*ethos* apollineo e il *pathos* dionisiaco dovevano essere stati presenti nella mente di Domenico da Piacenza nel momento in cui attendeva al non facile compito della costituzione di una teoria artistica del movimento. Il Quattrocento, scriveva Warburg «sapeva apprezzare questa duplice ricchezza dell'antichità pagana. Gli artisti del primo Rinascimento veneravano l'antichità risorta tanto per la sua bella regolarità, quanto per la maestria con cui essa conferiva espressione al temperamento patetico».² Domenico da Piacenza, artista del primo Rinascimento, con l'ausilio dell'artificio retorico della similitudine e la scelta di alcune immagini esemplari si gioverà della forza espressiva dell'immagine per far rivivere questa duplice natura della sensibilità classica attraverso la nobile semplicità di un movimento regolare e l'eloquente espressività di un movimento patetico.

In una prima similitudine, Domenico invita a richiamare alla mente l'immagine di un'imbarcazione mossa dolcemente da un movimento ondoso lieve e regolare. Dopo aver introdotto due delle parti fondamentali dell'arte del danzare, *mexura* e *memoria*, Domenico dedicherà particolare cura all'esemplificazione di due concetti, *azilitade* e *mainera*, anch'essi parti integranti dell'arte della danza. L'esposizione sarà funzionale alla trasmissione di elementi di carattere stilistico attinenti al danzare in misura di bassadanza. Al danzatore sarà innanzitutto richiesta una «grandissima e zentile» agilità di movimento e portamento:

E nota che questa agilitade e mainera per niuno modo vole esser adoperata per li estremi, ma tenere el mezo del tuo movimento che non sia ni tropo ni poco ma cum tanta suavitate che pari una gondola che da dui rimi spinta sia per quelle undicelle quando el mare fa quieta secondo sua natura, alçando le dicte undicelle cum tardeza e asbasandosse cum presteza, sempre operando el fondamento de la causa, cioè mexura, la qualle è tardeza ricoperada cum presteza.³

Tranquillo, regolare e misurato, il movimento del corpo del danzatore si muoverà con la leggerezza di una gondola che si lascia dolcemente cullare dalle onde «quando el mare fa quieta secondo sua natura». È una felice immagine, omaggio alla 'bella regolarità' dell'arte classica.

¹ G. AGAMBEN, *Nymphae*, cit., p. 56.

² A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, cit., p. 307.

³ *De arte saltandi et choreas ducendi*, c. 1v.

La seconda similitudine, di tutt'altro carattere, si giova di due immagini esemplari di indubbia efficacia: lo sguardo pietrificante della Gorgone e l'improvviso volo di un falcone:

Noltra dico a ti <galante>, chi del mestiero vole imparare bisogna danzare per fantasmata. E nota che fantasmata è una presteza corporale la quale è mossa cum lo intellecto de la mexura [...] facendo requia a cadauno tempo che pari haver veduto lo capo di Meduxa, como dice el Poeta, cioè che facto el motto sii tutto di piedra in quello instante et in instante mitti ale como falcone che per paça mosso sia.¹

I due esempi sono da mettere in relazione. Durante l'esecuzione, la mente del danzatore viene attraversata da un'immagine carica di *pathos*, il volto di Medusa, seguita da una seconda immagine, questa volta carica di dinamismo: è il volo di un falcone, colto nell'atto di avventarsi su una preda. L'immagine patetica del volto della Gorgone si intrometterà in quella atmosfera tranquilla conferita dalla misurata regolarità che aveva fino ad allora caratterizzato l'andamento del danzatore, il quale, riprendendo con ritrovato vigore il suo movimento, continuerà carico di forza espressiva la sua *performance* portando un soffio di vitalità a quel flusso regolare e uniforme del danzare in bassadanza.² In modo analogo, l'irruzione della ninfa nell'affresco del Ghirlandaio aveva portato vitalità e dinamismo nella serena scena della famiglia Tornabuoni. Ritornando al *De arte saltandi*, alla soavità e l'eleganza del muoversi secondo natura (*ethos*) si sostituirà per un attimo la vitalità del muoversi secondo arte nel momento in cui il movimento diventa espressione dei moti dell'animo (*pathos*).

La sopravvivenza dell'antico nella teoria coreutica di Domenico da Piacenza non si esaurisce qui e non si potrebbe mai comprendere fino in fondo il *danzare per fantasmata* se non si tenesse conto anche di un altro ambito, altrettanto frequentato nel primo Rinascimento quanto l'interesse e l'ammirazione per l'arte classica, con il quale il *danzare per fantasmata* condivide la forza dell'immaginazione nel muovere gli affetti.

Nell'*actio* retorica era considerato di una certa efficacia nella mozione degli affetti rompere l'uniformità del dettato in favore di una elocuzione nella quale elementi del linguaggio venissero separati da intervalli percettibili di tempo; l'in-

¹ Ivi, c. 2r.

² Si riporta qui di seguito un passo tratto dal *Libro dell'arte del danzare* (1465) del letterato piacentino Antonio Cornazano, contenente utili indicazioni di carattere pratico in merito al *danzare per fantasmata*: «Talhor tacere un tempo e starlo morto non è brutto, ma entrare poi nel seguente con aeroso modo: quasi come persona che suscit da morte a vita et in questo Misser Domenichino [...] mio maestro, ha avuto evidentissimo giudicio dicendo che 'l danzare specialmente di misura larga [*scil. bassadanza*] vole essere simile ad ombra phantasmatica nella quale similitudine ad explicarla se intendono molte cose che non si sanno dire. Tacciano adonche gli mastri di baghatelle et frappatori di pedi che sol questa maniera è signorile et extracta la bassadanza di questa una, si cambia in vili movimenti et perde la proprietà sua naturale» (c. 6r-v). Perduta la redazione del 1455, dedicata a Ippolita Sforza, del *Libro dell'arte del danzare* è sopravvissuta una compilazione del 1465, dedicata a Sforza Secondo. Il codice è conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana sotto la segnatura *Capponiano 203*.

terruzione era dettata dalle regole dell'arte piuttosto che da quelle della natura; le frasi misurate con la logica del ritmo piuttosto che con l'occasionalità del respiro; l'interruzione doveva avvenire in un punto ben preciso dell'eloquio: il discorso non doveva scorrere ininterrottamente come un fiume, ma essere alternato a pause espressive.¹ Se il compito sommo dell'oratore era quello di muovere gli affetti attraverso un eloquio adeguato, presupposto fondamentale per muovere gli affetti era che lo stesso oratore si commuovesse per poter trasmettere in modo convincente all'uditorio il medesimo sentimento, fosse questo di terrore, ira, indignazione o di altra natura.² In breve, al fine di trasmettere coerentemente e con efficacia le differenti affezioni dell'animo non era sufficiente l'eloquio, il gesto, l'espressione del volto, senza una effettiva partecipazione emotiva al sentimento da comunicare, ma era necessario trovare anche il modo idoneo che consentisse ad una passione fittizia di irrompere nell'animo dell'oratore.³ I grandi maestri dell'arte oratoria ricorsero a soluzioni differenti: Cicerone attribuiva ad una forza proveniente dal suo temperamento e non dal suo talento la capacità di infiammarsi in modo irrefrenabile, intensità di sentire che gli consentiva di trascinare nello stesso sentimento l'uditorio;⁴ mentre per Quintiliano era di grande efficacia nella mozione degli affetti riuscire a rappresentare nell'animo le immagini delle cose assenti, al punto da sembrare di vederle realmente: «Quas φαντασίας Graeci vocant, nos sane visiones appellemus, per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur, has quisquis bene conceperit, is erit in adfectibus potentissimus».⁵ Per essere impressionati come da una vera passione, chiarirà altrove Quintiliano, è necessario creare nella propria mente una immaginazione dei fatti, questo perché i sentimenti simulati, mancando della naturale sincerità, hanno bisogno dell'arte, mentre quelli sinceri prorompono in modo del tutto istintivo.⁶

Seguendo l'insegnamento di Quintiliano, Domenico da Piacenza affida l'eloquenza del corpo alle risorse della fantasia: le immagini prodotte dalla fantasia faranno presa sull'animo del danzatore, il sentimento provato si trasferirà sul suo corpo, reso eloquente dalla passione che ora lo anima e, carico di *pathos*, farà presa sui presenti assicurando la riuscita dell'*actio*. Il modello di Domenico sembra

¹ Cfr. M. T. CICERONE, *De Oratore*, III, 175, 186, 190; *Orator* 228. M. F. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, IX, 4, 61.

² M. F. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VI, 2, 26.

³ Sull'argomento si veda E. NARDUCCI, *Gli arcani dell'oratore*, «Atene e Roma», n.s. XXIX, 1984, pp. 129-142.

⁴ M. T. CICERONE, *Orator*, 132: «nulla me ingenii sed magna vis animi inflammat, ut me ipse non teneam; nec umquam is, qui audiret, incenderetur, nisi ardens ad eum perveniret oratio».

⁵ M. F. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VI, 2, 29-30. Cfr. anche ANONIMO, *Del sublime*, XV, 1, a cura di A. Rostagni. Aggiornamento di L. Belloni, Milano, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, 1982, p. 51: «A conferire altezza e grandiosità di linguaggio, nonché impeto oratorio, sono poi anche adattissime [...] le fantasie: [...] il nome è invalso per significare quelle espressioni in cui, ciò che tu dici, per effetto d'entusiasmo e di passione ti pare di vederlo e lo poni sotto gli occhi degli uditori».

⁶ M. F. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, XI, 3, 61-62.

ora chiaro, ciò che cambia è solo il mezzo con il quale le affezioni dell'animo vengono trasferite all'esterno: le *visiones* si rivelano sia per l'oratore che per il danzatore emozionanti al pari di una passione reale e, come questa, altrettanto capaci di essere trasmesse all'esterno: per il tramite della voce nell'oratore,¹ per il tramite del corpo nel danzatore.

Nel confrontarsi con la costituzione di un'arte che, rispondendo alle istanze estetiche del tempo fosse anche espressione dei moti dell'animo, Domenico da Piacenza si rivolgerà a quell'arte che nelle potenzialità espressive del corpo aveva individuato un efficace mezzo di potenziamento dell'espressione verbale. Scelta come modello di riferimento, l'eloquenza forniva al pensiero estetico di Domenico da Piacenza gli strumenti intellettuali idonei in vista di un'evoluzione del suo pensiero sul movimento, il quale da iniziale idea di «moto corporeo» si avvierà verso un più ambizioso ideale di corpo eloquente.

¹ Ivi, XI, 3, 62.

I. IL LATINO DI CARDANO

GUIDO GIGLIONI

Ogni studioso di letteratura neolatina ama certamente il latino, ma non lo ama al punto da diventare un purista e mettersi a pattugliare lo sconfinato territorio della moderna latinità in cerca di un latino *comme il faut*. Forse il compito andrebbe lasciato a classicisti con tanto di pedigree; il problema, però, è che i suddetti classicisti, una volta messi di fronte a testi scritti in un latino non elegante, come ad esempio le opere di Girolamo Cardano, con tutta probabilità non toccherebbero tali scritti nemmeno con la proverbiale canna. Queste domande sono state sollecitate dalla lettura di una recente edizione critica di un breve testo cardaniano. Si tratta della prefazione che Cardano scrisse per il *De utilitate ex adversis capienda*, il trattato composto subito dopo la condanna a morte del primogenito Giambattista nel 1560, e stampato da Heinrich Petri a Basilea nel 1561. L'autore dell'edizione è Raffaele Passarella, che allega alla prefazione di Cardano una parallela *praefatio* scritta da Jan Antonides Van der Linden (1609-1664), professore di medicina presso l'università di Franeker e quindi Leida, immortalato da Rembrandt in una delle sue ultime incisioni.¹ Nel 1648, Van der Linden decise di imbarcarsi in una strana avventura e si mise a migliorare il latino del *De utilitate*. Ne risultò una versione del trattato emendata e stilisticamente rimessa a lucido, pubblicata appunto nel 1648 in Franeker presso l'editore Ulderick Balck e in Amsterdam presso l'editore Jan Ravenstein.

Nella sua dedica a Ulbe van Aylva, Van der Linden presenta la prosa del *De utilitate* come pullulante di innumerevoli e forse irreparabili difetti (*innumeris ac fere insanabilibus mendis scatens*) (p. 58). *Extergere* e *detergere* sono i verbi da lui usati in un contesto presentato come assai drammatico. Ci racconta di come abbia deterso le «macchie» (*maculae*) che avevano allontanato i lettori «spaventati» (*absterrere*), e di esser quindi riuscito alla fine a ripulire le sozze «stalle di Augia» della prosa cardaniana. La «fatica d'Ercole» di correggere errori grammaticali e refusi tipografici, a cui con diligenza si è sottoposto il dotto olandese, ha certamente del nobile e del meritorio. Van der Linden, che si picca di saper di latino e stile meglio di Cardano – un onore che possiamo certamente lasciare all'Olandese e che, certamente, lo stesso Cardano gli avrebbe concesso –, non si limita, però, a correggere i refusi tipografici del *De utilitate*, ma si mette in testa di migliorarne lo stile. Alcune delle proposte stilistiche possono sembrare ragionevoli, altre sfiorano il

¹ G. CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda praefatio*, edizione critica a cura di R. Passarella, Milano, FrancoAngeli, 2008.

ridicolo, come *tum... tum* invece di *et... et, sunt bonis* invece di *bonis sunt, integritate probitateque* invece di *probitate integritateque*. Altri interventi, infine, sono del tutto arbitrari e tradiscono le vere intenzioni del nostro arcipede, il quale non ha il minimo interesse di leggere Cardano, né le risorse intellettuali per comprendere le ragioni delle sue scelte lessicali. Un esempio di quest'ultimo tipo è quando Van der Linden sostituisce l'*animus* di Cardano con *anima*. Decisione «palesemente arbitraria», scrive giustamente Passarella (p. 10), irritante e rivelatrice dell'abisso che separa il *philosophus* (Cardano) dal *grammaticus* (Van der Linden), erudito quanto si voglia date le sue edizioni di Ippocrate, Celso e Spigelius. Va detto che non c'è nulla di più ridicolo e avvilente che vedere la filologia – di per sé una delle massime espressioni dell'intelligenza umana – ridotta a grancassa di un ego vanaglorioso e pignolo. Nel suo tentativo di 'normalizzare' il latino di Cardano, il Van der Linden ci suscita lo stesso misto di ilarità e irritazione che provoca Cesare Lombroso quando pretende di metter ordine nella psiche cardaniana (si veda la sua *La pazzia di Cardano*, pubblicata nel 1855).

Il latino di Cardano è un tema tra i più affascinanti (si veda su questo punto K. JENSEN, *Cardanus and His Readers in the Sixteenth Century*, in *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, pp. 265-308), ma molto dipende da come si intende affrontare la questione. Se, nella miglior tradizione di un certo pedantismo umanistico e post-umanistico, si sta lì, con autocompiaciuta boria, a far le bucce agli errori grammaticali e alle sciatterie stilistiche della scrittura di Cardano, per dimostrare quanto povero fosse appunto il suo latino, e se si vuole dimostrare come tra le righe e in filigrana prevalga il sottostante, non domato volgare (in questo caso si dovrebbe parlare del dialetto milanese), non si procede in realtà molto nella conoscenza del complesso universo cardaniano e si rimane invece al livello dei frizzi e lazzi accademici. Molto più interessante e fruttuoso è esplorare le idiosincrasie del latino di Cardano in tutte le sue forme come legittime espressioni del suo pensiero. Chi si accosta all'opera di Cardano mosso da questioni di stile – diciamo meglio, di un presunto stile latino che esiste solo nelle rarefatte e atemporali sfere del 'dover essere' estetizzante – non può che andar deluso e prendere lucciole (*verba*) per lanterne (*res*). Il latino di Cardano, come il suo argomentare e l'uso delle fonti, è ambiguo, spesso volutamente opaco, essendo per lui una lingua artificiale, e non solo in quanto non è la sua lingua materna, ma soprattutto perché Cardano ha appreso il latino tardi, al termine dell'adolescenza, da autodidatta, per ampliare tanto i confini del dicibile quanto il raggio dei possibili lettori. In quanto tale, il latino, prima ancora che mezzo espressivo e di comunicazione, è già una forma di metodo, e ogni lettore dell'opera di Cardano sa bene quanto sia centrale il ruolo del metodo nella vita e nell'opera del medico milanese.

Si dovrebbe allora studiare la questione del latino di Cardano storicizzando e contestualizzando le sue dichiarazioni relative al latino e al 'buon' latino, esaminandole alla luce dei canoni di gusto contemporanei, dei principi retorici della comunicazione (filosofica e morale) e dei criteri di razionalità prevalenti all'epoca. Da questo punto di vista, Raffaele Passarella ha contribuito più di ogni altro ad una migliore comprensione del latino di Cardano. Invece di farsi le solite quattro

risate alle spalle di Cardano, ha pensato bene di impiegare il suo tempo in maniera più fruttuosa e qualche anno fa ha ripubblicato nel volume di contributi *Cardano e la tradizione dei saperi*, curato da Marialuisa Baldi e Guido Canziani (Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 525-617), il *Liber de orthographia*. In questo breve scritto, in cui il medico milanese rivolge la sua attenzione allo studio dell'ortografia latina, il lettore interessato alla questione del latino cardaniano troverà notevoli spunti per ulteriori discussioni e ricerche.

★

II. DUE POESIE DEL PITTORE GIOVANNI PAOLO LOMAZZO, AMMIRATORE DI CARDANO

BARBARA TRAMELLI

TRA le *Rime* del pittore milanese Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1592), due sono dedicate a Girolamo Cardano, «medico e matematico». ¹ Nella sua autobiografia in versi, Lomazzo ricorda come Cardano gli avesse predetto (oggi diremmo diagnosticato) la cecità che lo colpì nel 1572: «Per grave accidente gli occhi miei / chiusi; e perdei l'amata e cara luce, / che mi fece restar fuor di me stesso, / sì come havea predetto il gran Cardano, / medico et matematico pregiato / il qual ritrassi con sua sfera et libri». ² L'accento al ritratto di Cardano è del massimo interesse. È noto come lo stesso Cardano, nella sua celebre autobiografia, faccia riferimento alle molte difficoltà incontrate dai vari pittori che cercarono di ritrarlo, non avendo egli nessuna caratteristica distintiva (*nil rarum*). ³ Non si hanno purtroppo notizie di questo dipinto.

Lomazzo riferisce di aver visitato lo studio di Cardano in una delle due poesie a lui dedicate:

Di Girolamo Cardan medico esperto
Giunsi nel studio, al qual eran cento asse
Intorno, et egli pareva studiasse
I libri, sopra quelle ognuno aperto.
Et in habito mischio in un deserto

barbara.tramelli@sas.ac.uk

¹ G. P. LOMAZZO, *Rime*, Milano, Paolo Gottardo Pontio, 1587, pp. 156-157. Su Giovanni Paolo Lomazzo, si vedano: *Scritti sulle arti*, a cura di R. P. Ciardi, 2 voll., Firenze, Marchi & Bertolli, 1973; *Rabisch: il grottesco nell'arte del Cinquecento. L'Accademia della Val di Blenio, Lomazzo e l'ambiente milanese*, Milano, Skira, 1998.

² LOMAZZO, *Rime*, cit., p. 548.

³ G. CARDANO, *De vita propria*, in *Opera*, I, p. 5a: «Adeo vero nil rarum est in nobis ut pictores plures qui ex longinquis regionibus venerant, me delineandi causa, nihil invenire potuerint, quo exprimere ita possint ut ex pictura dignosceret».

Parvemi che volando se n'andasse.
Et ch'indi al suo capriccio egli inviasse
Il grande ingegno a lui dal ciel offerto.¹

Lo studio viene descritto come una stanza piena di tavole di legno su cui stanno i libri che Cardano consulta; questi, immerso nei suoi pensieri, sembra elevarsi da terra grazie all'intelletto donatogli dalla provvidenza. Di seguito, Lomazzo elenca una serie di nomi, le cui opere Cardano reputa di gran valore:

Però prezzando l'opre di Tetelle
Di Abel, Giosef, Gieber, Bachon, Thebitte,
Zoroastro, Alchindo, Bocco, et Astafone,
D'Ermete, Evante, Almadali, Zabelle,
Hiparco, Tolomeo, Aron, Beritte,
Nazabarub, Chiramide et Trifone.²

Che Lomazzo e Cardano avessero interessi affini e condividessero simili letture (si pensi alle opere dell'astrologo Francesco Stabili, detto Cecco d'Ascoli) lo nota già Roberto Paolo Ciardi, curatore degli *Scritti sulle arti* di Lomazzo, secondo il quale tra i due «intercorsero rapporti di vera amicizia». ³ Senza dubbio, dai suoi scritti si deduce che Lomazzo nutrisse per Cardano una profonda stima, sia come

¹ LOMAZZO, *Rime*, cit., p. 157.

² *Ibidem*. La lista dei personaggi qui elencati deve molto al capitolo 42 («De magia naturali») del *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelius Agrippa di Nettesheim (in *Opera*, Lugduni, per Beringos fratres, s.d., II, p. 71), testo che molto probabilmente Lomazzo conosceva nella versione italiana di Lodovico Domenichi (*L'Agrippa. Arrigo Cornelio Agrippa della vanità delle scienze*, in Venetia [Venturino Ruffinelli?], 1547; si veda la recente edizione a cura di T. Provvidera, Torino, Arago, 2004). 'Tetelle' è Thetel, autore tra lo storico e il leggendario, a cui si ascrivono una serie di trattati astrologici sul potere delle immagini astrali, forse da identificare con l'astrologo ebreo Sahl ibn Bishr al-Israili, vissuto tra i secoli VIII e IX, conosciuto anche come Zahel, da cui probabilmente deriva anche la storpiatura 'Zabelle' nella poesia di Lomazzo (si veda W. PAGEL, *Paracelsus and Techellus the Jew*, «Bulletin of the History of Medicine», XXXIV, 1960, pp. 274-277). 'Giosef' è il patriarca Giuseppe, 'Geber' il celebre alchimista arabo Jabir ibn Hayyan, vissuto nel IX secolo, 'Bachon' il filosofo Ruggero Bacone (morto nel 1294), 'Thebitte' il matematico e astronomo Thabit ibn Qurra (morto nel 901), Zoroastro (o Zarathustra) il profeta e mistico iraniano, 'Alchindo' al-Kindi, filosofo, matematico e astronomo (nato c. 801). 'Chiramide' è *Kyramides*, una raccolta di testi ermetici di medicina astrologica risalenti al periodo tardo antico, tradotti dal greco in latino nella Costantinopoli del XII secolo dal monaco Pescalio Romanus. 'Almadali' è l'autore conosciuto nel Rinascimento come Almadel o Almadel Arabs, a cui si facevano risalire due opere di magia araba, *Almadel* (sulla divinazione) e *Almandal* (sulla teurgia). 'Evante' è l'«Evantes Persa» di Giovanni Pico della Mirandola, che «chaldaicam theologiam enarrat» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, in *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Torino, Arago, 2004, p. 108) e l'«Euantes rex Arabum» di Agrippa (*De incertitudine scientiarum*, cit., p. 71). 'Bocco' (Bochus), 'Astafone' (Astrophon), 'Beritte' (Berith), 'Nazabarub' (Nazarabub) e 'Trifone' (Tryphon) sono nomi di creature più o meno demoniche che ricorrono nel *De occulta philosophia* e nel *De incertitudine scientiarum*.

³ G. P. LOMAZZO, *Libro de' sogni* (1563), in *Scritti sulle arti*, cit., I, p. 199 n. Cfr. anche pp. 4 n, 193 n, 363 n, e l'introduzione, pp. IX e seguenti.

matematico che come medico. Difatti, nell'*Idea del tempio della pittura*, il pittore lo annovera tra i matematici moderni i cui scritti un artista deve conoscere per apprendere l'uso della prospettiva.¹ Cardano è inoltre ricordato nel *Trattato dell'arte della pittura, scultura e architettura* come uno degli esperti in materia di macchine idrauliche.²

Significativo è anche il passaggio del *Libro de' sogni* in cui Lomazzo definisce Cardano uno dei medici più famosi e onesti dell'epoca, in contrasto con la maggioranza dei suoi colleghi contemporanei, rosi da avidità e incompetenza:

Ma tutto è ora per questo che danno solamente fede agli avari medici, che per il più non sanno se sian vivi o morti, come dimostrano le esperienze che fanno, non tanto male intese, quanto a bella posta fatte, per non ammettersi le ragioni fra loro, se non per invidia et avarizia, come il prencipale di loro in Italia disse, pochi mesi fa, in certo luoco, il quale si dimanda Girolamo Cardano, che solo val più nella medicina, che tutti gli altri, ancora che la avarizia lo scani anch'egli, per non perder l'uso che ella fece e fa negli altri.³

Secondo Lomazzo, quindi, Cardano stesso, «in un certo luogo», aveva rimproverato i medici di essere avidi e invidiosi. È possibile in questo caso che egli abbia avuto in mente lo scritto di Cardano *In Thessalicum medicum actio secunda*, composto intorno allo stesso periodo – i primi anni sessanta del Cinquecento – in cui Lomazzo annotava la sua osservazione («pochi mesi fa») riguardo ai medici contemporanei di Cardano.⁴

Tornando alle due poesie, mentre la seconda attesta la visita di Lomazzo allo studio di Cardano, la prima, di carattere più generale, riconosce che Cardano ha raggiunto l'apice della fama in quelle discipline in cui il suo sapere è molto profondo («in quei studi in quai sì dotto siete»), ovvero nella medicina e nella matematica. Inoltre afferma che, se vorrà, la sua fama potrà essere accresciuta seguendo «quell'arte qual a pochi è mostra». Con ogni probabilità, qui Lomazzo fa riferimento alle varie discipline divinatorie di cui Cardano era maestro indiscusso e la cui comprensione sfuggiva ai più («poco è intesa ne l'etade nostra»):

¹ G. P. LOMAZZO, *Idea del tempio della pittura*, in *Scritti sulle arti*, cit., p. 301: «Né mancheranno loro trattati bellissimi e chiarissimi di matematici moderni sopra quali possano far studio e pigliar le vere proporzioni, ed ogni altra cosa, come sono del Torriano, dell'Inglo Stadio, del Notradamo, del Cardano, del Moletto, dell'Ottonai, del Tartaglia, del Comandino, del Benedetti, del Pigliasco, del Siglio, del Giuntino e del Baldino».

² G. P. LOMAZZO, *Trattato dell'arte della pittura scultura ed architettura*, in *Scritti sulle arti*, cit., p. 564: «Nelle quali (le macchine per levar acqua, offendere e difendere) furono, tra gl'antichi, grandissimi Archimede, Filone, Dinocrate, Polibio, il sopradetto Gianello, Galeazzo Alessio, Pelegrino de Pelegrini, Gio. Battista Clariccio e Giovan Dominico Lonati, e de scrittori come il Vinci, il Cardano, l'Agricola e l'Orlandi». È plausibile che Lomazzo conoscesse il *De subtilitate* di Cardano, nel cui libro primo egli tratta di questo tipo di macchine (cfr. G. CARDANO, *De subtilitate (libri I-VII)*, a cura di E. Nenci, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 62-114; *Opera*, III, pp. 359b-372b. Si veda inoltre C. S. MAFFIOLI, *Cardano e i saperi delle acque*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 83-103.

³ LOMAZZO, *Libro de' sogni*, in *Scritti sulle arti*, cit., pp. 221-222.

⁴ G. CARDANO, *In Thessalicum medicum actio secunda*, in *Opera*, I, pp. 169-178.

Più non potea salir la fama vostra,
 Che per quei studi in quai sì dotto sete,
 E pur potrà più ancor, se voi volete
 Seguir quell'arte qual a pochi è mostra.
 La quale dai suoi savi si dimostra
 In Demarcana et in Bresid segrete.
 Divisa con maniere ornate e liete,
 E poco è intesa ne l'etade nostra.
 Dunque Cardan, poi ch'anco in questa parte
 L'ingegno tuo fiorisce alto e adorno
 Veggio al par de gl'antichi immortalarte
 E tu Milan di lui nido e soggiorno,
 Gioisci del splendor ch'a te comparte,
 E riempisce homai d'ogni dintorno.¹

Lomazzo dichiara di vederlo «immortalato al pari degli antichi», poiché il suo ingegno fiorisce alto e completo, mentre la città dovrebbe gioire di ospitare una personalità di tale livello: si evince da queste parole un'attestazione di stima e di ammirazione assolute. Lomazzo cita inoltre Cardano all'inizio di un'altra poesia («De l'ignoranza, et de la bontà»), innalzandolo a modello e facendone l'esempio di persona erudita incompresa dal popolo ignorante, che non conosce la verità: «Girolamo Cardano tenuto pazzo / Dal volgo fu, cui sempre è il ver ascoso, / Pe 'l studio nel qual è tanto famoso; / Quanto in far mal ogn'un prende solazzo». ² Viene da chiedersi cosa intendesse Lomazzo per «'l studio nel qual [Cardano] è tanto famoso». Con ogni probabilità, lo stesso significato che attribuiva a «quell'arte qual a pochi è mostra», menzionata nella precedente poesia.

Che Lomazzo e Cardano si conoscessero personalmente è probabile. Che Lomazzo avesse per gli studi astrologici e matematici di Cardano una grande ammirazione e una conoscenza, almeno indiretta, è cosa certa. Non sappiamo invece se la stima fosse ricambiata. ³ Girolamo Cardano non sembra nominare Lomazzo nei suoi scritti, né si conoscono sino ad ora documenti che possano attestare una relazione personale tra i due.

¹ LOMAZZO, *Rime*, cit., p. 156. 'Demarcana' e 'Bresid' si riferiscono a due parti fondamentali della cabala, *ma'aseh bereshit* («opera della creazione») e *ma'aseh merkabah* («opera del carro»). Nel già ricordato *De incertitudine*, Agrippa aveva distinto tra una *scientia de Bresith*, chiamata anche *cosmologia*, la quale si riferisce alle energie immesse da Dio nella creazione («creatura-rum, naturalium et coelestium vires»), e una *scientia de Marcana*, la quale ha a che fare con le intelligenze angeliche e il potere dei nomi divini (*De incertitudine scientiarum*, cit., pp. 77-78).

² LOMAZZO, *Rime*, cit., p. 195.

³ Cardano notoriamente considerava i pittori «gente irritabile e superficiale». Cfr G. CARDANO, *De sapientia libri quinque*, a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki, 2008, p. 254; in *Opera*, I, p. 570b: «Convenerant [Franciscani] aliquando cum pictore satis bono, sed, ut est eiusmodi hominum genus, irritabile et leve»).

SYNESIAN DREAMS.
GIROLAMO CARDANO ON DREAMS
AS MEANS OF PROPHETIC COMMUNICATION

GUIDO GIGLIONI

GIROLAMO CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor* / *Les quatre livres des songes de Synesios*, édités, traduits et annotés par Jean-Yves Boriaud, 2 vols, Florence, Olschki, 2008, xxviii, 736 pp.

GIROLAMO CARDANO conceived and outlined his four books on dreams according to Synesius' philosophy between 1535 and 1537. Originally divided into ten books, the volume underwent subsequent modifications until it was published in 1562. We know from Cardano's own testimony how the key episodes in his life were always heralded or accompanied by dreams. From this point of view, the 1562 summa on dreams reflects one of the most critical of such moments. As Jean-Yves Boriaud explains in the introduction to his new Latin edition and French translation of *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, in the year prior to the composition of this work, Cardano was undergoing intense dream activity as a result of the tragic execution in 1560 of his son Giovanni Battista, who had been charged with poisoning his wife. From that moment on, the death of his son would represent a watershed moment in both his life and literary career. For this reason, too, *Somniorum Synesiorum libri quatuor* deserves to be considered as one of Cardano's most important writings and Boriaud's edition should be saluted as a notable accomplishment.

1. Cardano divides dreams into four categories: digestive (*cibaria*), humoural (*ex humori*), anamnestic (*ἀναμνηστικὰ*) and prophetic (*visiones*) (I, p. 26; II, p. 464). This division is based on the causes of dreams. Causes can be corporeal or incorporeal, superadded or preexisting. The possible combinations are therefore four: superadded and corporeal causes (i.e., food and drink) release digestive dreams; preexisting and corporeal (i.e., humours) humoural dreams; incorporeal and preexisting (i.e., passions), anamnestic dreams; and, finally, incorporeal and superadded causes (i.e., supralunar intelligences) produce prophetic dreams. While anamnestic dreams, being based on memories of past events and actions, are the most frequent ones, prophetic visions, being of a divine origin, are the rarest dreams and in a way, as we will see, are not even dreams in the strict sense (II, p. 484). Taken together, humoural, digestive and anamnestic dreams are simply part

of the vital economy of the body and have a diagnostic value. On the contrary, the meaning behind prophetic dreams transcends both the life of individual human beings and that of the universal sublunary soul. *Somniorum Synesiorum libri quatuor* is a «Synesian» book in that it focuses on celestial, prophetic dreams. The «Synesian» nature of Cardano's inquiry implies that – almost in a programmatic way – he will not deal with dreams as a physician, but as a philosopher.

Throughout his Synesian account of dreams, Cardano makes clear that he is not interested in all kinds of dreams, but only in those of a supernatural origin. Indeed, without sounding too paradoxical, one might say that, in this work, Cardano is not interested in dreams at all, if by dreams we mean the series of more or less disjointed images that haunt the imagination of dreamers when asleep. He was of the opinion – in fact, a characteristically medical opinion – that dreams *qua* dreams were either visual re-enactments of digestive processes, or symptoms of humoural distempers or the release of emotional stress. Cardano, especially in his professional capacity as a physician and an expert in divinatory techniques, had no qualms about acknowledging the natural-all-too-natural character of these phenomena. What he was looking for in *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, though, were either clear, self-evident manifestations of intelligible reality or ways to recover the perception of such intelligible reality once fallen into oblivion. «We must concentrate only on those dreams that provoke a great impression on our soul», Cardano explains, «dreams that are pure (*pura*), orderly (*ordinata*), complete and self-contained (*perfecta*)» (I, p. 34). As he never tired of repeating in many of his works, Cardano was interested in conditions of heightened perception which pointed to a reality beyond the screen provided by the senses, and not in ordinary perceptions or their effete re-enactments during sleep. *Idola*, i.e., manifestations of intelligible reality, do not happen during sleep, but in moments of intense concentration and alertness. In sum, *Somniorum Synesiorum libri* is a study of *idola* and how to recognise *idola* in a world of *somnia* and *simulacra*.

According to Cardano, the manifestation of truthful dreams requires three principal conditions: a strong disposition of the heaven (*constitutio coeli valida*), the thing to be represented (*res repraesentanda*) and abundance of suitable images in one's soul (*imaginum copia et forma apposita ad rem referendam in anima somniantis*). «When these three conditions are in a perfect state, an *idolum* will appear» (I, p. 34). Any sudden appearance of *idola* in the mind of human beings signals the abrupt intrusion of intelligible reality into the ordinary course of natural phenomena. Such dreams, which properly speaking are not dreams, are direct and immediate perceptions of transcendent reality, indifferent to the gap that separates the past from the present and the future. So it happens that through celestial dreams, nature becomes for a moment the theatre of God's manifestation. Given the exceptional character of prophetic dreams, the investigator of *idola* has no control over the matter and the manner of its occurrence. The only method that is available to him is the training of the mind so that he becomes able to bracket the distracting world of material images and, fighting prolixity and tedium, he can focus on those signs of truth that separate the genuine perception of intelligible reality from the extensive detritus of perceptual bric-à-brac,

the core of intellectual meaning from material interferences and accretions (what Cardano calls the *superaddita*). In their being manifestations of intelligible energy, *idola* reveal the cosmological order that is constantly enacted by the supralunar intelligences.

Cardano's theory of dreams and his method of interpretation hinge upon a complex view of the universe dominated by Aristotelian intelligences, Plotinian ranks of higher and lower selves and astral influences. Visions of intelligible reality (*idola*) are our most precious «food», but such visions are often obfuscated by our confused perceptions conveyed by dreams:

These lives (*vitae*), whatever they are, direct the activities of the heaven to us and to all other living beings, but they do not know how they accomplish this action. Their knowledge emanates from God, but they cannot understand how they receive what they receive. There is a mind (*mens*) in them, and certainly there is a mind in demons and men, but it is a mind that does not govern bodies. These lives govern their bodies through nature and they understand (*intelligunt*) them through their mind. Just as we give our dogs the food that we have prepared for them and they don't know how we prepared it, in the same way, everything that is going to happen, not just some events but the totality of it, is offered to the resting soul in a dream. However, the soul perceives this not just rarely, but very rarely, either because the soul is overwhelmed by the food or because it is obscured by the humors or because it is fettered by anxiety or agitated by the unruly motion of sensible representations (II, p. 392).

Although *idola* are not dreams in the strict sense, the vision of intelligible reality that they convey requires the mediation of sleep, states of half-sleep or waking dreams. Prophetic visions have nothing to do with the physiology of digestion and the circulation of humours, and yet no human being would be able to have visions of intelligible reality, if sleep and digestion were prevented from fulfilling the task of regenerating the life of the body. Visions, Cardano explains, are matters of a very delicate nature. We need the gentle motion of the spirits to have a glimpse of the true being. «Those who are awake and those who are fast asleep do not see the future», he points out. The reason is that human beings cannot properly understand (*intelligere*) every time the motion of the spirits is too vehement (sense perception in waking state) or when their motion stops completely (rest during sleep). By contrast, a light rippling of the unremitting current of spirits is the ideal condition for having exquisitely subtle perceptions of things («quanto igitur motus levior est, tanto exquisitius quascunque minimas cognoscimus differentias futurorum») (II, p. 424).

Spirits and other physiological conditions are also required to mediate between the individual and the universal levels of communication that link the human mind to the celestial intelligences. In his *De insomniis*, Synesius had assumed that the *phantastikon pneuma* was irredeemably individual and consequently he had ruled out the idea that any technique of interpreting dreams could be based on universal principles. In Boriaud's opinion, such a contrast between the individual nature of one's pneumatic self and the universal soul of the cosmos represents the most 'Synesian' aspect in Cardano's *Synesia somnia* (I, p. xx1). However, it would

be too narrow to confine the Synesian aspects of Cardano's theory of dreams to the technical aspects of the interpretative pursuit. First and foremost, 'Synesian' means for Cardano a genuine ontological involvement with the intelligible dimensions of reality, so much so that 'four books of Synesian dreams' could also be translated as 'four books of celestial dreams'. The presence of Synesius in the title tells us from the very beginning that the book does not deal with dreams that concern the past and the present (food, humours, affects and memory), but with dreams of divine origin that portend future events (I, p. 33).

In doing so, Cardano does not hide the fact that he is rejecting the Artemidorian approach of extracting meaning from each single detail in one's dreams (an approach that inevitably produces *prolixitas* and *taedium*) (II, p. 438) and that he focuses instead on what is beyond dreams, in keeping with the Platonic assumption that images both protect and reveal a hidden truth. Indeed, in the full spirit of Synesian hermeneutic, it is when the appearance is the most trifling and fouler that a deeper truth is likely to lie hidden. «What we behold, what we celebrate is not immortal. For the most part, immortality is hidden in the most ordinary things» (II, p. 390). Cardano's book is an investigation into the nature of the «force» that allows some people to prophecy through dreams (*vis vaticinandi per somnia*). If dreaming can be used to vindicate the existence of an incorporeal faculty in the soul, as Cardano did in his *De immortalitate animorum* (1545), the reason is that the mind displays all its power in dream situations. To be aware of dreaming is proof of the mind's energy (*vigor*), for the mind is not deceived even when the soul is all taken by the act of dreaming, as happens with the other cognitive faculties.¹ Celestial dreams do not belong to the order of nature. Indeed, they are, as it were, unnatural and violent in the way they disrupt the usual path of the four causes (material, efficient, formal and final) (II, p. 406).

2. Cardano maintains that the activity of dreaming is inextricably entangled with semblances and shadows, but he also is confident that nature provides us with the means to separate illusion (the life of the senses) from reality (the life of the intellect). His concerns about appearance and reality are not of the same tenor as Descartes' doubts, according to which all we know about reality may just be a dream. Cardano does not use this hypothetical scenario as a counterfactual statement. On the contrary, he really believes that all is just a dream. This is therefore all the more reason for believing that behind the deceiving veil of natural appearances there remains a solid foundation of reality. With respect to dreaming, Cardano lists five «orders» that prove the mind's power in its thinking activity (*operatio intelligendi*): to be aware of being awake; to understand to be sleeping; to think of being awake while in fact one is sleeping; to think while the attention is fully absorbed in the act of dreaming; and, finally, to think while being completely unaware of being thinking because one is deep at sleep (II, p. 424). Far

¹ CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, cit., II, p. 422: «Cognoscere se somniare mentis vigorem ostendit quo cognoscit; mens etiam per somnum nec decipitur, cum alii decipi solent».

from fearing any loss of identity, Cardano is fascinated by the constant process of self-erosion and self-affirmation that our soul undergoes in our dreams. He calls «mirror dreams» (*somnia specularia*) those dreams in which our awareness seems to be redoubled as in a house of mirrors. He distinguishes three situations of self-reflective perception: in the first the mind is perfectly aware of what is going on, but it does not realise that some particulars in the dream are contrary to reality, as happens when we are having a conversation with a dead person and we do not find that implausible. In the second situation, the mind is aware that the events in which it is taking part are not possible because it positions itself on a higher level. The third situation, finally, occurs when the mind thinks that it is fully awake and aware, but in fact it does not realise that it is still dreaming (II, p. 438).

The freedom and force of the thinking activity is further reasserted when Cardano discusses the category of dreams that are complete and self-contained (*somnia perfecta*) and have varying levels of fictional reality. He says that a «licence to lie» (*licentia mentiendi*) can be applied to five cases: in comedies and tragedies, which represent and idealise «what could have happened, but it did not happen»; in fables, which describe stories that are not possible, but in ways that are in line with the habitual course of human actions; in paintings, where representations are not limited to what is required by human habits and mores; in dreams, where the most unlikely plots are allowed, and finally in the *somnia perfecta*, where one can find the highest level of expressive freedom that is compatible with the law of inner coherence (II, pp. 472-474). When we consider the way in which mirror and complete dreams develop, it is clear why Cardano thinks that the activities of our sleeping life bring to the fore, rather than impede, the strength of our mental life.

In this sense, sleeping and dreaming represent no threat to the stability of the self. Unlike Descartes, Cardano looks at the contradictory situations revealed by dreams as evidence that the mind is so powerful that it can bear contradictions and inconsistencies. This is particularly evident every time Cardano dwells on situations of cognitive uncertainty, in which it is not easy to discriminate between sleep and waking. Cardano places these cases under the rubric of «drowsy waking»:

There are dreams that belong to the category of ecstasy, when someone sees something, but he is not sure whether he saw such a thing while he was awake or while he was asleep. Indeed, he remembers that situation after many months and he wonders whether the event really took place or whether he had just seen it in a dream. There are cases in which the only reason one knows that the event did not take place is because he knows that it could not have happened. And then he assumes that he must have read about it or that he has seen it represented in a painting. Sometimes, after having thought about it for a long while, he finally realises the truth of the matter and through *syngraphs*¹ and other conjectures he finds out that it was all a dream. This

¹ In legal terms, a *syngraph* is a deed that is certified by the subscription of a number of witnesses or parties. See A. M. BURRILL, *A New Law Dictionary and Glossary*, New York, John S. Voorhies, 1851, s.v. «SUGGRAFFON», pp. 961-962: «A writing comprising some contract be-

is what is called drowsy waking (*vigilia somnifera*). Its exact opposite is waking sleep (*somnus vigiliae*), namely, when someone understands he is sleeping while asleep (II, pp. 424-426).

Cardano defines *vigilia somnifera* and *somnus vigiliae* as forms of «middle dreams» (*somnia media*). A middle dream that Cardano finds particularly painful is when someone, despite being fully awake (*vigilia ipsa*), keeps having dreams and yet cannot fall back to sleep: these are the dreadful *insomnia* of the early hours of the morning, which for Cardano are always fraught with ill-omened signs (II, p. 426).

In Cardano's theory of dreams, such dream-related phenomena as ecstasies, *idola* and clear visions (*visiones evidentes*) are closely intertwined, to such an extent that often one can hardly distinguish between them. They all share the characteristic of releasing specks of intelligible light to visionary minds. The difference between states of ecstasy and dreaming is that the former are caused by powerful and effective causes (*efficaces causae*), which affect one's mind so intensely that being ecstatic is almost the same as being fully awake. Ecstasy represents an intermediate condition between sleep and waking («ecstasis medium est inter vigiliam et somnum, sicut somnus inter mortem et vigiliam seu vitam»), closer to a state of wakeful alertness than to sleep; as such, it is a condition favorable to the production of *idola*, i.e., manifestations of intelligible reality. Furthermore, while dreaming is fundamentally an experience of visual perception, ecstasy has more to do with perceptions of sounds and words. For Cardano, this is further proof that the sense of hearing is subtler and more divine than the sense of sight.

To sum up, an *idolum* encapsulates the strands of meaning underlying Cardano's theory of dreams. *Idola* are and are not dreams. To the extent that perceptions of intelligible reality can reach the human mind only when they push their way through images and the imagination, *idola* are dreams, all the more so because the human condition is a «shadow of a dream», to use the renowned line from Pindar's Pythian Ode (VIII, 95-96) so dear to Cardano.¹ *Idola* are not dreams to the extent that they are direct manifestations of intelligible reality. By *idola*, Cardano means self-evident, absolutely transparent epiphanies of intellectual light, which require no interpretation. In this sense, an *idolum* is the opposite of an image. Such a view echoes characteristic Neoplatonic tenets: «the *idolum*, insofar as it is more actualised (*perfectius*) and more powerful (*efficacius*) [than any form of vision], exercises a greater influence on the mind [than visions do] and is pure; by contrast, visions do not move man to awe like *idola* do and they always manifest some characteristic which does not correspond to what really hap-

tween two, and being indented in the top, answerable to another that likewise contains the same contract; an indenture». In this sense, the original meaning of syngraph is close to the one of symbol: «The civilians defined this kind of instrument to be a writing indented between creditor and debtor, on the cutting of which (*in cujus scissura*, that is, the part where it was cut through) is written in capital letters this word SUGGRAFON, or, in the plural, TA SUGGRAFA; and it differs from a chirograph (*χειρόγραφον*) because the latter is written by the hand of one only, say the debtor, and left in possession of the creditor».

¹ Pindar's original is «dream of a shadow».

pened» (II, p. 482). *Idola* are not dreams in the strict meaning of the word because they transcend the law of the correspondence between *imagines* and *res*: they are not images because they are the very reality behind the *res*. Only common people mistake *idola* for dreams («*Idola somnia sunt quae rem ut se habet ostendunt. Ea vero solum apud quosdam, et vulgus praecipue, somnia esse existimantur*») (II, p. 476). However, even though *idola* transcend the level of both imaginary and phenomenal reality, Cardano is very keen to demonstrate that they are not sent by God or by demons, for they are natural manifestations of supernatural reality. It is only when God sends an *idolum* that this then becomes a fully-fledged miracle, which as such cannot be subjected to any interpretative technique (*extra artis considerationem*) (II, p. 480). In addition, Cardano's notion of *idolum* lacks any of the 'idolatrous' connotations that would make appearances and semblances such elusive entities in the seventeenth century. One may think, for example, of Francis Bacon's idols of the mind, which derive from an inherent, hardly controllable tendency in human nature to project concepts and mental images onto the reality of nature. *Idola*, for Bacon, are vacuous but powerful reifications coming from a characteristically human disposition to self-delusion. By contrast, Cardano considers *idola* to signal the abrupt emerging of intelligible reality when the veil of sensible appearances is torn for a moment.¹

3. Given these ontological and theological premises, Cardano is in the position of looking at the interpretation of dreams as the most genuinely disinterested form of divination. «Only this kind of divining activity», he says, «is given as a gift directly by God. All the other divinatory techniques try hard to extort, through violence as it were, what God does not wish to reveal. The interpretation of dreams may thus be described as a gift, while the other practices are like activities in which something is snatched away by stealth, extorted through shameless obstinacy or taken by force» (II, pp. 398-400). It is also the most serious form of divination, such that it leaves no room for games, tricks and nonsense (II, p. 410). Both good dreamers and good interpreters share a number of prerequisites needed to see truthful dreams: a pure soul, transparent like a mirror (*anima praestans ac solida nitidaque ut speculum*), a powerful affect (*motus vehemens*), leisure time (*vacatio a studiis*) and moral balance (*temperantia* and *continentia*) (II, p. 406). Like the dreamer (*somnians*), the interpreter (*vates*) needs to be in possession of the right qualifications. The ability to interpret dreams is based on both intellectual detachment and technical expertise. There are skills that «cannot be learnt from books», such as the ability to recognise elements in a dream which depend on a certain region or a city. Control of one's own passions is crucial, for, «when one devotes himself to this art by fretting a lot, fearing and hoping, as a result of this mental activity (*agitatio mentis*) he will incur in empty dreams» (II, p. 488).

¹ For a psychoanalytic and Jungian study of Cardano's view on dreams, see Boriaud's article *Jung analyte de Girolamo Cardano* in this journal, pp. 407-428. Interestingly, within the context of Jung's analysis, Cardano's emphasis on *idola* and intelligibility becomes the inability to recognise the disquieting presence of the Unconscious.

As already pointed out, in terms of meaning and clarity, dreams cover a spectrum of descending intensity that goes from one extreme of concentrated energy in the *idola* to another of effete representation in *simulacra*. In the middle lies a long series of imaginary constructions produced by *visa*. Dream material is always raw and never comes in a state of exegetic refinement; as a result, it is very rare to have *idola* in their pure, intelligible condition. Usually, they manifest themselves mixed up with visions and appearances. One of the good interpreter's tasks is to disentangle the various strains of dream material. And while the meaning of *idola* is self-evident, visions need to be interpreted. Cardano describes the exercise of dream interpretation as an effort in distilling solid meaning out of the accretions that, coming from the outward world (through food, humours and emotional reactions), have been growing around the original nucleus of intelligibility (i.e., the *idolum*) (II, 478). Owing to the «faulty and recalcitrant nature of matter» (*ex materiae defectu et contumacia*), nothing in nature is self-contained (*absolutus*) and thoroughly actualised (*perfectus*) (II, 480). In such a delicate activity of selection and decantation, a particularly complex task for the interpreter derives from the effort to distinguish between *idola* (which in a way are expressions of eternal memory) and dreams that are caused by the recollection – more or less voluntary and conscious – of things past. A possible way of discriminating between *idola* and dreams can be found in our emotional responses to dreams. While *idola* provoke awe, dreams based on fragments of past experience cause fear, pain, pleasure and all other passions that, for one reason or another, are linked to the perception of past events (II, p. 482).

Because of the special link that connects the activity of dreaming to the faculty of memory, Cardano maintains that interpreting dreams represents an inquiry into the very nature of the infinite. This means that the exegetic enterprise starts with both an acknowledgment of failure (for the infinite, due to its very nature, can never be seized by the human mind) and a glimmer of hope (for dreams remain nevertheless the best platform for the human mind to explore the baffling nature of the infinite). More than any other divinatory discipline, dream interpretation cannot provide a «perfect, precise and specific» knowledge of the matter under investigation because the very nature of the matter, the *res*, is infinite, both with respect to the *subject* (the interpreting soul) and the *object* (*visa*, visions, what is seen and can be seen) (II, p. 390). According to Cardano, one of Cicero's limits in his account of divinatory techniques is precisely the way he mistook the exercise of remembering based on artificial and methodical aids for the infinite memory that is revealed by the activity of dreaming. A true, infinite power has no relationship of proportionality with mortal nature, «whether such power is the Platonic memory, or a certain intellect, or a potency that has a disposition to everything, like that notorious prime matter» (II, p. 390). In the realm of dreams, therefore, the ever-expanding infinite of representations and images coincides with the Platonic notion of memory. As a study of intelligible reality, the book on Synesian dreams is also an investigation into the nature of memory as the transcendental foundation of that reality.

In Cardano's highly speculative account of dreams, Cicero is assigned the role of the villain, and indeed the book itself can be seen as both a passionate tribute to

Synesius' philosophy and a severe critique of Cicero's theory of dreams (and divination). It is especially in the second book of *Synesiorum somniorum* that Cardano dwells on a scathing review of Cicero's *De divinatione*. In his opinion, Cicero failed to understand the nature of prophetic dreams because he did not have a criterion to distinguish truthful from ordinary dreams, and he could not arrive at such a criterion because he was too heavily involved in public life. As a lawyer and a politician, his mind was inevitably subject to incessant alternations of thoughts and imaginations (*multitudo cogitationum*) and he did not have any time to indulge in contemplations and dreams (*vix locus erat inter tot imagines fingendi insomnii*) (II, p. 406).

For Cardano, the result was that Cicero had a limited view of such phenomena as human perception, prophecy, religion and astral influences. More importantly, Cardano rejects Cicero's opinion that the alleged celestial dreams are nothing more than manifestations of bodily disorders. The statement that a mind in a healthy body has a reliable perception of reality, while a malnourished body predisposes the soul to hallucinatory experiences seems to him a most banal truism – *speciosa quidem verba et Cicerone digna* (II, p. 404). Another limit in Cicero's understanding of prophetic dreams derives from his view of religion and the nature of God. Although he had been an *augur*, Cicero despised the *beneficia* one could derive from prophetic dreams and, in so doing, he mocked their very author, God, and the Roman system of religious beliefs (II, p. 398). Cicero's denial that God might take care of such trifling matters as human dreams was for Cardano the proof that he had a distorted and narrow view of the deity. God, countered Cardano, is a generous dispenser of gifts (*Deus liberalis largitor est*) and Cicero was unable to understand that the way God distributes His gifts is similar to the way in which He distributes «rain and sunshine» over «the just and the unjust», «the scoffer and the grateful»:

God ordered everything in such a way that what is going to happen impresses its image on the soul. If some people, because of excess of food, drink, sex and anxious thinking, prevent themselves from receiving these images, can we seriously accuse God of denying his gift to a certain person? Wouldn't be more correct to say that that person is responsible for this loss to happen? And in any case, granted that God denied that gift, is He really supposed to give such a gift? What is meant to be a mere gift can be given by God to whomever He likes (II, p. 400).

Finally, Cardano rejects Cicero's attempt to dismiss premonitory dreams as delusions or forms of projective anxiety. It is not our fears that make us think of incumbent dangers. On the contrary, actual threats, contained in the very cycle of astral determinism, alert the most sensitive soul to approaching misfortunes and, by doing so, disquiet their perceptive faculties (II, p. 406).

4. In his attempt to trivialise dream memory, Cardano argues that Cicero failed to understand the vital interplay that connects memory with oblivion. This connection is particularly evident, for Cardano, when gaps occur in our attempts to recover dreams. He shows that there are cases in which difficulties in recollecting a dream or even complete oblivion can be as significant as, or even more significant than, a dream that is remembered in all its particulars. Very wisely, Cardano warns that we should be suspicious of dreams that we remember too easily.

Especially in situations when oblivion is caused by perturbations of the mind (*conturbatio*), oblivious dreams (*somnia obliviosa*) may in fact be a potential source for striking revelations. In all these cases, the exercise of recollection proves to be fundamental in restoring the thread of memory («conandum est ut maiorem partem in memoriam revocamus»). Among the suggested techniques, Cardano recommends to write down the content of the dream («bonum est autem scribere quae vidisti et per singulas partes convenientia memoria reducere»). One can also rely on the ability of the active intellect to restore forgotten knowledge, as explained in *Theonoston*, for, the impression that the supernal realities make on the sleeper's mind and that may have been accidentally covered by a vapor produced during the digestive process is actualised by the active intellect (II, p. 418). By and large, any attempt to remember, precarious as it may be, may help us recover the memory of significant dreams, and through them, the very memory of truth:

The crucial characteristic of oblivious dreams is that of being entirely true, for when the intellect brings them back to memory, they retain the nature of the eternal memory that is within us, and the eternal memory is solely about truth (II, p. 418).

The investigation of dreams is therefore extremely difficult because it is confronted with an infinite task, being a never-ending exploration of the boundless ocean of intelligible knowledge. «Not only must the nature of dreams be infinite», Cardano warns his reader; «the very analysis (*tractatio*) of them is infinite». Therefore, «since all proper analyses derive from the mind (*mens*) and are adjusted to the things themselves (*res ipsae*), and since the mind is infinite in its power and the number of things is infinite too, a proper analysis must thus be organised in such a way that it contains a number of meanings under the same words» (II, p. 392). This allusion to the constitutive ambiguity of dreams (*plures sensus sub eisdem verbis*) is crucial. As already noticed, Cardano has no qualms about seeing ambiguity and obscurity as the defining features of divine dreams. Obscure meanings, seemingly irrelevant details, gaps in the narrative fabric, difficulties in recovering information through memory: these are all key elements to be taken into account when interpreting dreams. Cardano endorses the ancient view that *obliquitas* is evidence of the divine character of oracles. Along the same lines, he maintains that «an excess of definition and clarity» would be suspicious, for in this case the dream could easily be a redundant reflection of daily preoccupations and imaginations (*nimia sollicitudo et volutatio imaginum praecedentis diei*) (II, p. 410). While clarity in dreams may be a reflection of everyday platitudes, a sense of disquieting obscurity may be the sign of a deeper truth. As everywhere else in human life, in dreams, too, truth likes to hide itself, to remove traces of its presence and set the inquirer on the wrong track by distracting him or her with irrelevant details. Cardano warns the reader that more often than not, especially when dealing with complicated matters, excessive clarity may simply derive from our psychological need to iron out difficulties and to see things as we would like them to be.¹

¹ See the essay *Fazio's and His Demons* in this volume, pp. 463-472, for a study of Cardano's criteria to hold in check our tendencies to wishful thinking, projections and self-deception when dealing with witnessing demonic apparitions and appearances.

Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Volume 1. Sixteenth-Century Documents, edited by Ugo Baldini and Leen Spruit, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009 («*Fontes Archivi Sancti Officii Romani. Series documentorum Archivi Congregationis pro Doctrina Fidei*», 5), 4 tomi di complessive xxiv-3380 pp.

LA serie editoriale delle *Fontes Archivi Sancti Officii Romani* si arricchisce di una nuova e ampia pubblicazione che, sotto il titolo *Catholic Church and modern Science*, offre l'edizione integrale – meticolosamente curata da Ugo Baldini e Leen Spruit – della documentazione prodotta, nel corso del Cinquecento, dalla censura della Chiesa romana relativamente a opere scientifiche. In più di tremila pagine si susseguono oltre un migliaio di denunce, verbali di sedute, censure, espurgazioni, memoriali e decreti, una mole impressionante di documenti che rappresenta il primo e a lungo atteso risultato di una delle più ambiziose iniziative rese possibili dalla apertura agli studiosi, nel 1998, dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il progetto, affidato alla responsabilità di Ugo Baldini e che si propone di estendere, in successivi volumi, la ricerca fino alla occupazione francese del 1808, è frutto di una intensa e appassionata indagine avviata già negli anni precedenti alla definitiva apertura di tale Archivio, fortemente voluta e concretamente appoggiata dalla Pontificia Accademia delle Scienze, che fin dal 1996 aveva individuato la necessità di 'riscrivere' – attraverso la presentazione dei documenti stessi – la tormentata e controversa storia del rapporto tra la Chiesa romana e la scienza, nella convinzione che «a good understanding of science was a central element in the relationship of the Catholic Church with the modern world» (p. xviii). Inizialmente limitato alla ricostruzione del dibattito sull'eliocentrismo, il progetto si è poi esteso, nella sua formulazione e nella sua attuazione, al punto di includere ogni aspetto del 'pensiero scientifico', un composito insieme che, nel dover affrontare il Cinquecento, non può non includere – come evidenzia Baldini nella sua lunga e articolata introduzione (*General Introduction*, pp. 1-99) – teorie e dottrine che le nostre moderne categorie definiscono estranee all'edificio della scienza in senso stretto: la teologia naturale, con il suo interrogarsi sul rapporto tra regioni lunari e sublunari, l'esegesi biblica, di importanza fondamentale per la cosmologia, fino a pseudo-scienze come l'astrologia, la magia naturale e l'alchimia (cfr. pp. 12-25). Accanto alla individuazione dei casi che riguardano autori e opere direttamente esaminati dal Sant'Uffizio e dalla Congregazione dell'Indice, l'attenzione di Baldini e Spruit si è concentrata sul reperimento e sulla pubblicazione di testimonianze documentarie che potessero illustrare l'organizzazione stessa del controllo dottrinario esercitato dalle due congregazioni romane, dai criteri e dalle regole applicati nella parallela attività di censura, espurgazione e concessione di licenze di lettura, fino alla stessa struttura formale e giuridica dei decreti emanati a conclusione di singoli procedimenti.

Lo schema metodologico delineato nelle pagine introduttive – e che sarà seguito anche nei volumi, di futura pubblicazione, dedicati ai secoli xvii e xviii

– corrisponde alla articolazione interna della imponente rassegna dedicata al Cinquecento, suddivisa in tre grandi sezioni che offrono agli studiosi il testo di un migliaio di documenti, volutamente presentati in modo essenziale «without interpretative sections, but complemented with introductions and notes, both philological and on content» (p. xix). La prima sezione – *Part one. The Organization of the Index* (pp. 101-413) – offre un quadro completo delle istruzioni censorie, delle regole che devono guidare l'allestimento dell'*Index librorum prohibitorum*, nonché dei numerosi dubbi che nel corso del secolo sorsero a proposito della loro effettiva applicazione, attraverso un minuzioso scavo condotto su oltre tremila volumi e faldoni dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, con la sola esclusione del fondo 'Inquisizione di Siena', pervenuto in tempi successivi. Tale documentazione è integrata da quella conservata presso la Biblioteca Vaticana, e in particolare nel codice Vat.lat. 6207, che raccoglie numerosi materiali sulla prima attività della Congregazione dell'Indice. Pur essendo alcuni di questi documenti già noti attraverso i lavori di altri studiosi (ricordiamo la ricca appendice inclusa da Peter Godman nel suo *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index* del 2000), è fuori discussione l'utilità di uno strumento che ne offra, nella sua sistematicità, un quadro completo e, per quanto possibile, esaustivo.

La seconda sezione dell'opera – *Part two. Trials, Censurae, Prohibitions* (pp. 415-2564) – conduce più direttamente al nodo del rapporto tra scienza e Chiesa di Roma, dando evidenza documentaria alla mai ovvia applicazione delle regole esposte nella precedente sezione di carattere generale. La *Part two* si apre con documenti dedicati alle discussioni e alle decisioni poi assunte rispetto a alcuni particolari ambiti disciplinari, come l'alchimia, l'astrologia, la medicina e la filosofia naturale (*General Issues*, pp. 419-704). Seguono gli *Individual Cases* (pp. 705-2564), con l'edizione integrale delle fonti archivistiche che riguardano 86 casi individuali, a comporre un quadro che va ben oltre le 'cause celebri' di Giordano Bruno o di Tommaso Campanella. Non mancano, infatti, nella rassegna nomi di autori 'insospettabili', come quello di Euclide, i cui *Elementa* furono sottoposti nel 1598 a procedimento censorio a causa della epistola dedicatoria apposta da un curatore di fede luterana a una non identificabile edizione basileense, e della quale si dispose in modo informale l'espunzione, senza quindi ricorrere alla emanazione di un decreto ufficiale. Tale procedura – visibilmente testimoniata ancora oggi da esemplari conservati in biblioteche di origine ecclesiastica o monastica – era adottata dalla censura di Roma nel caso di autori classici o di opere 'tecniche' quali, in primo luogo, i trattati matematici, in modo da non pregiudicare l'attività di insegnamento. «In similar cases the Congregation for the Index often decreed the elimination in an informal way, without recording the decision in the *Diarii*, and authorized the local inquisitor or Bishop to introduce the elimination in the copies of works for which they received requests for reading permits. However, without a formal prohibition, a similar procedure regarded as a rule a small number of copies» (pp. 1590-1591).

In questa copiosa sezione si susseguono, quindi, centinaia e centinaia di documenti che consentono di ricostruire nel tempo e nei dettagli i casi ritenuti pertinenti, dalle prime denunce trasmesse a Roma dalla periferia fino all'eventuale

decreto di condanna. Citiamo, a solo titolo di esempio, il caso dello zurighese Konrad Gessner – prolifico autore di opere di grande diffusione anche all'interno di paesi cattolici – con la pubblicazione integrale di diciotto documenti: le accuse pervenute a Roma a proposito dei rapporti tra il vescovo di Segni Giuseppe Panfilì e il 'Gisnero heretico Medico', il testo delle espurgazioni alla *Biblioteca universalis* e alla *Historia animalium* proposte in seno alla Congregazione dell'Indice, le *notae* e osservazioni di singoli consultori, la copia delle censure già inserite nell'Indice di Anversa del 1571, lettere di inquisitori locali e di vescovi, fino al conclusivo decreto emanato dalla Congregazione il 23 settembre 1600 (pp. 1680-1737). La parte documentaria dedicata a ogni autore incluso nella rassegna è preceduta da una breve, ma esauriente introduzione al procedimento nel suo complesso, e nella quale Baldini e Spruit evidenziano non solo le ragioni dottrinarie e giuridiche che indussero la Chiesa di Roma a aprire il caso, ma anche le circostanze che ne determinarono poi l'esito, non raramente frutto di compromesso tra diverse e ambivalenti posizioni espresse dai censori e dai rappresentanti della autorità ecclesiastica coinvolti. Anche nella trattazione degli *Individual Cases* appare quindi evidente il filo interpretativo che sostiene l'impalcatura dell'intera ricerca, e che non vuole tracciare una storia delle 'vittime' dei procedimenti, quanto piuttosto illustrare gli aspetti istituzionali della censura ecclesiastica, il suo procedere spesso incerto, ambiguo se non incoerente, lasciando alla lettura stessa dei documenti stessi la ricostruzione di una immagine complessa del suo effettivo operare. Una attività costellata di anomalie procedurali, riabilitazioni temporanee o definitive, passaggi di autori da una classe all'altra dell'Indice dei libri proibiti, espurgazioni rigettate o infine ammesse. Grazie ai documenti pubblicati emerge, inoltre, un ulteriore tratto caratteristico della attività censoria centrale, ossia il ritardo – talvolta inspiegabile – dell'intervento stesso, come nel caso della denuncia dell'inquisitore di Torino Bartolomeo Rocca in data 5 aprile 1597 dell'*Universae naturae theatrum* di Jean Bodin, «qual libro l'ho proibito et non ho voluto che si vendi se non è prima visitato e corretto», ma sul quale la Congregazione dell'Indice si pronuncerà solo nel 1628 (cfr. pp. 804-806). La lunga redazione dell'opera ha naturalmente determinato l'anticipazione, in occasione di convegni o sulle pagine di riviste, di alcuni risultati della sistematica esplorazione dei fondi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Anche nel caso di casi in passato già ampiamente indagati da altri studiosi non sono mancate, infatti, le scoperte. Nuovi documenti sono ad esempio emersi a proposito delle vicende processuali sia di Bruno (cfr. in part. L. SPRUIT, *I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana» 8 (2002), pp. 481-485), sia di Tommaso Campanella (si veda l'ampia appendice curata da L. Spruit e C. Preti, *Documenti inediti e editi negli archivi del Sant'Uffizio e dell'Indice*, a corredo della nuova edizione del 2006 dell'opera di AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, vol. I, pp. LXXXI-CCCI).

La terza sezione in cui si articola *Catholic Church and modern Science* è interamente dedicata alla delicata questione delle licenze di lettura (*Part three. Licenses*, pp. 2565-2781), un aspetto della attività censoria della Chiesa romana che ha suscitato in tempi recenti un notevole interesse. Le suppliche pervenute nelle stan-

ze dei censori romani offrono non solo preziosa testimonianza della grande diffusione di alcune opere e della loro necessità all'insegnamento o all'esercizio di determinate professioni, ma anche notizie spesso di importanza fondamentale per la biografia dei richiedenti, per la determinazione di tipologie professionali e disciplinari, nonché per la ricostruzione di raccolte librarie. Tra i 140 documenti pubblicati in questa sezione non mancano, infatti, alcune *notulae librorum*, come quella relativa alla biblioteca degli Oratoriani di Santa Maria in Vallicella a Roma, inoltrata negli ultimi anni del Cinquecento «non sapendo così chiaram<ent>e quali libri siano omninò dannati» (p. 2740).

Alcune brevi considerazioni merita, infine, la *Appendix*, compresa nel quarto e ultimo tomo dell'opera curata da Baldini e Spruit, e che offre – accanto agli indispensabili indici, agli elenchi dei documenti pubblicati e dei loro autori, e a una ricchissima bibliografia – una varietà di strumenti la cui utilità va ben oltre una più agevole consultazione dell'opera stessa. Tra questi segnaliamo il corposo *Biographical Vademecum* (pp. 2783-2965), vera e propria miniera di rapide ma esaurienti notizie biobibliografiche non sono sugli autori trattati, ma anche sui censori, membri e funzionari delle due congregazioni e, infine, sui beneficiari delle licenze di lettura, con il rinvio per ulteriori approfondimenti alle fonti archivistiche e alla letteratura secondaria. Utili alla ricerca sono infine, nel loro fornire un immediato quadro d'insieme, le tavole sinottiche *Holy Office Trials*, *Index Proceedings*, *Consultors of the Congregation for the Index* e infine *Diagrams of Licences requested for and granted*.

Nell'attesa dei volumi successivi della serie editoriale, il panorama tracciato grazie alla documentazione resa ora accessibile ci consente di gettare un nuovo sguardo sulla complessa natura del rapporto tra scienza e censura ecclesiastica nel Cinquecento, seguendo una via interpretativa libera non solo da condizionamenti apologetici e da superficiali generalizzazioni, ma anche da una visione monolitica della attività censoria delle due congregazioni romane. In linea con la più recente storiografia, i documenti presentati in *Catholic Church and modern Science* confermano quindi come l'azione di controllo operata dalla Chiesa nei confronti del pensiero scientifico sia stata in realtà molto più variegata rispetto all'immagine di otuso oscurantismo divulgata per secoli. Molti, naturalmente, gli interrogativi che restano aperti, e che riguardano essenzialmente la *vexata quaestio* delle conseguenze che processi, proibizioni e censura preventiva hanno avuto sullo sviluppo della scienza moderna e della filosofia naturale in paesi nei quali – come l'Italia, la Spagna e il Portogallo – l'azione dei tribunali inquisitoriali ebbe un maggiore impatto. Interrogativi ai quali l'opera curata da Baldini e Spruit non vuole fornire alcuna risposta, perché «the aim of this edition is not to formulate (definite) answers, but rather to contribute in furnishing materials in a way which is more extensive and less casual than was done in the past» (p. 88). Certo è che se la ricchissima documentazione messa ora a disposizione non giustifica alcun revisionismo, obbliga però gli storici «to go beyond generic, harsh and fairly biased condemnations» (p. 89).

MARGHERITA PALUMBO

m.palumbo@biblioroma.sbn.it

RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649; Opere postume 1650-2009. Testo francese e latino a fronte*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009 («Il Pensiero Occidentale»), 2 voll., LXXVII-2531 e XLVI-1723 pp.

A QUATTRO anni di distanza dalla pubblicazione della traduzione italiana dell'epistolario cartesiano, volume sempre a cura di Belgioioso e pubblicato nella collana diretta da Giovanni Reale (vedi ora: RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino e olandese a fronte, 2ª ed. riveduta, Milano, Bompiani, 2009), ha visto luce la traduzione italiana di tutte le *Opere* di Descartes. L'edizione, con testo originale a fronte, è distribuita in due volumi, che possiamo qui indicare rispettivamente come vol. I e vol. II: il primo, più corposo, raccoglie la traduzione degli scritti pubblicati in vita dal filosofo, dal *Discours de la méthode* del 1637 alle *Passions de l'âme* del 1649; il secondo, sulla cui sovracoperta figura il ritratto del filosofo dipinto da Jan-Baptist Weenix verso il 1647 e ritrovato nel 1934 (il suggestivo ritratto con la sentenza: *mundus est fabula*), contiene la traduzione di opere centrali nella riflessione filosofica e scientifica di Descartes, ma rimaste inedite e pubblicate postume, come *Le Monde* e *L'Homme*. Un'impresa editoriale nata, cresciuta e portata a termine sotto la responsabilità scientifica di Giulia Belgioioso, direttrice del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento, con la consulenza di autorevoli studiosi, tra i quali Jean-Robert Armogathe e Jean-Luc Marion, ma soprattutto con il contributo di giovani cartesiani, allievi e collaboratori della stessa Belgioioso, quali Igor Agostini, Francesco Marrone, Massimiliano Savini; le traduzioni, infine, sono frutto del lavoro di molti, giovani e meno giovani, cartesiani. I due volumi delle *Opere* sono dedicati, rispettivamente, a Tullio Gregory e Ettore Lojacono, insigni studiosi del filosofo francese.

I volumi, ora raccolti in cofanetto – i due degli scritti assieme a quello delle *Lettere* (quest'ultimo, nella 2ª ed. dalla quale qui si cita) –, rappresentano nel loro insieme un'impresa editoriale di moderna concezione, grazie al ricorso agli strumenti messi oggi a disposizione dall'informatica applicata alle scienze umane, ma che pure conserva in sé un impegno progettuale e una cura realizzativa di stampo classico, che ha già ottenuto – nel 2006, per il volume delle *Lettere* – il riconoscimento del *Prix Italique*. Un impegno e una passione che avrebbero fatto forse cambiare giudizio sui nostri connazionali allo stesso Descartes, il quale indugiava sulle «forfanteries à l'italienne» (nel contempo, egli teneva sempre a rimarcare la «urbanità dei modi di noi Francesi»), come pure al suo corrispondente Constantijn Huygens, il quale sottolineava «l'embarrassante obscurité des Italiens». Va detto che a Descartes, come ha sintetizzato Eugenio Garin, «di italiano non gli andava bene nulla», anche il cibo sarebbe nocivo perché troppo nutriente! Egli attribuiva oscurità e incoerenza non solo ai *novatores* italiani del Rinascimento – «[...] Telesio, Campanella, Bruno, [...] Vanini, tutti i novatori. Ognuno dice una cosa diversa: chi di loro insegna, non dico a me, ma a chiunque desideri essere sapiente?» (*Lettere*, p. 159) –, ma anche ai teologi cattolici così ben rappresentati nel bel paese: «i monaci hanno prestato il fianco a tutte le sette e le eresie, attraverso cioè la loro teologia scolastica, che è la prima a dover essere bandita» (*Opere*, vol. II, p.

1301). Descartes mostra di detestare sia gli uni che gli altri, pur avendo preso da loro quanto poteva essergli utile per una 'nuova' filosofia naturale e una 'nuova' metafisica. Il filosofo francese non amava l'Italia anche per il suo clima: «il calore del giorno è sempre insopportabile», «è un paese assai poco salubre per i francesi» (*Lettere*, pp. 199, 1073). Non fu però il caldo di Roma ma il freddo del Nord a essergli fatale, mentre colei che l'aveva invitato nel paese degli orsi pensò poi bene di prendere dimora in via della Lungara. Di sicuro, l'amore degli italiani per Cartesius/Delle Carte è invece profondo, avendo preso avvio già qualche decennio dopo la sua scomparsa, e – significativamente – nel Sud più che nel Nord Italia.

Il vol. I della raccolta pubblicata da Bompiani presenta le sette opere che, come ricorda Belgioioso nella *Premessa*, «nei dodici anni che vanno dal 1637 al 1649, il filosofo dà alle stampe [...]»; di queste, con il filosofo ancora in vita, le due scritte in francese (*Discorso* e *Passioni*) saranno tradotte in latino; tutte le altre, scritte in latino, saranno tradotte in francese; la seconda parte dell'*Epistola a Dinet* sarà tradotta in nederlandese» (p. xxiii). Rispetto ai tempi della genesi e della redazione di questi scritti non vi sono grandi questioni di datazione in sospeso, non solo perché fa fede l'anno di edizione, ma anche per le numerose testimonianze che, come sottolinea Belgioioso (ivi, pp. xxiii-xxxiii), provengono dal prezioso epistolario cartesiano. Due esempi fra tanti: la celebre epistola a Mersenne del marzo 1636, laddove Descartes descrive gli intenti e i contenuti del *Discorso* e dei *Saggi* di prossima pubblicazione: «Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie: où les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre» (*Lettere*, p. 326), e le lettere relative alla vicenda della pubblicazione delle *Meditazioni*, dove emergono le incertezze e le riserve sulla prima edizione (agosto 1641) e la genesi della più fortunata seconda edizione emendata e accresciuta (maggio 1642), della quale Descartes si riterrà pienamente soddisfatto.

Il ruolo centrale che assume l'opera filosofica, non solo nel suo impianto teorico ma anche riguardo al significato storico legato a una tradizione e una trasmissione testuale ben precisa, si presenta in questo caso in tutta la sua portata. Già nel volume delle opere edite è possibile, infatti, cogliere la complessità del progetto editoriale nel suo insieme, che affianca al già notevole impegno della traduzione la messa a punto del testo originale a fronte; lavoro quest'ultimo, che solo in parte si è avvalso dei testi stabiliti da Charles Adam e Paul Tannery nelle *Œuvres* di Descartes, secondo l'edizione Vrin pubblicata tra il 1964 e il 1974.

Il compito di stabilire un testo di riferimento è risultato più difficoltoso per il volume delle *Opere postume*, dal momento che, oltre all'edizione Adam-Tannery, ci si è avvalsi come fonti testuali delle edizioni antiche – quali *L'Homme* a cura di Claude Clerselier (1677) e gli *Opuscula posthuma* (1701) –, di quelle ottocentesche, come l'edizione *Oeuvres inédites* (1860) a cura di Alexandre Foucher de Careil, fino alle più recenti edizioni critiche delle *Regulae* da parte di Giovanni Crapulli (1966) e della *Recherche* da parte di Erik-Jan Bos (2002), solo per citarne alcune. Una raccolta di testi che soddisfa sia le aspettative del lettore, che può contare su una tra-

duzione integrale, sia le esigenze di studiosi più esigenti, i quali possono avvalersi di un'edizione completa e meditata di tutti gli scritti cartesiani, riprodotti nella loro lingua originale (francese e latino per le *Opere*; francese, latino e olandese per le *Lettere*). Nella raccolta trovano spazio pure resoconti di progetti di cui Descartes parlò a conoscenti e amici, come il *Progetto di una scuola delle arti e dei mestieri* (vol. II, pp. 918-921), e testi di discussa attribuzione come la *Nascita della pace*, un componimento poetico che Descartes avrebbe redatto su richiesta di Cristina di Svezia nel 1649 (ivi, pp. 1412-1435).

A ragione, Giulia Belgioioso definisce affascinante la storia delle edizioni postume delle opere cartesiane, che prende avvio con Clerselier, amorevole custode dell'eredità cartesiana ed editore non solo dell'*Homme*, ma anche delle *Lettres* (in tre volumi, 1666-1667, edizione ristampata, nel 2005, a cura di Armogathe e Belgioioso sulla base dell'esemplare annotato conservato nell'Institut de France), e che si preoccupò persino di destinare un lascito per coloro i quali avrebbero proseguito la sua opera. Sarebbe poi stato soprattutto Adrien Baillet a raccogliere il testimone e a riportare in luce, nella *Vie de Monsieur Des-Cartes* del 1691, testi del filosofo altrimenti perduti. Il volume delle *Opere postume* sembra iscriversi in questa storia. A quel notevole intervallo di tempo – dal 1650 al 2009 – che circonda la cronologia di tali scritti, si accompagna la consapevolezza di aver messo un punto fermo: lo *status quo* del corpus cartesiano a tutto il 2009 e, per le *Lettere*, al 2005. Se, come è auspicabile, altre epistole, documenti e parti di opere cartesiane perdute dovessero essere scoperti in futuro dagli studiosi, questi non potranno evitare di confrontarsi con i tre volumi di Bompiani. Tale considerazione è confortata anche dal corredo di apparati che accompagnano l'edizione, fra i quali si possono ricordare, per il volume delle *Lettere*, le tavole delle concordanze e le note biografiche dei corrispondenti di Descartes; per tutti e tre i volumi, oltre alle introduzioni ai testi, gli *Elementi di lessico* a cura di Franco Aurelio Meschini.

Certo quel *negotiosissimum otium* – quale emerge dal prezioso epistolario cartesiano, e che fu la cifra di una vita fatta di rapporti culturali di prim'ordine, con personaggi capaci di diffondere le idee pur radicali del filosofo semmai con uno spirito cattolico di mediazione (si pensi a una figura come Marin Mersenne) – appare tanto diverso dalla condizione difficile o anche disperata in cui maturarono altri epistolari celebri dell'epoca, come per es. quello di Tommaso Campanella, recentemente pubblicato (a cura di G. Ernst, Firenze, Olschki, 2010) con annotazioni e notevoli aggiunte rispetto all'edizione laterziana del 1927. Sin dalle prime pagine delle *Lettere* cartesiane emerge un giovane che ama definirsi *desidiosus*, ma che si rivela di ingegno brillante, curioso di musica, di arte della navigazione, concentrato su molti *inventa*, già dedito al progetto – siamo nel marzo del 1619 – di offrire «non Lullii, *Artem brevem*, sed scientiam penitus novam». Nelle *Lettere* (p. 7) il passo è tradotto: «non [desidero presentare] un'Arte breve <come quella> di Lullo», invece di «[desidero presentare] non l'Arte breve di Lullo». Evidentemente, la traduttrice ha voluto rimarcare l'intenzione di Descartes di affrancarsi da un contatto diretto con il testo di Lullo.

L'*Ars lulliana*, che a *posteriori* risulta ben distante dalla sensibilità e dalla *formamentis* di Cartesio, nel bene e nel male, costituiva la più ovvia pietra di paragone

per chi si accingesse – come il giovane filosofo si accingeva a fare – a trovare una *scientia penitus nova*, considerando anche la fortuna del lullismo nella Francia del Cinquecento. Stando alle lettere immediatamente successive, sembrerebbe che Descartes conoscesse solo di fama l'*Ars brevis* e che volesse capirne di più; in realtà, non è così sicuro che egli non avesse già letto qualche scritto lulliano. Descartes avrebbe chiesto di lì a poco, in una lettera del 29 aprile del 1619, all'amico Isaac Beeckman di esaminare il volume di Lullo e di informarlo circa il valore di tale *Ars*; un'esigenza nata, almeno nel racconto del filosofo, da un incontro, in un albergo di Dordrecht, con un anziano e loquace erudito che gli aveva vantato i *mirabilia* dell'arte combinatoria. Nella lettera a Beekman, Descartes – pur mostandosi diffidente circa l'efficacia delle 'chiavi' per poter svelare i segreti dell'*Ars* – afferma che, se avesse avuto il testo, l'avrebbe esaminato; egli sprona quindi l'amico a farlo al suo posto, confidando nel suo acume e nella sua disponibilità: «dato però che voi lo avete [il libro], vi prego, se ne avete il tempo, di esaminarlo e di scrivermi se trovate qualcosa di ingegnoso in quell'arte» (*Lettere*, p. 13). Il dotto olandese, di otto anni più anziano, lo ringraziò per la fiducia accordata al suo ingegno, ma rifiutò essenzialmente l'incarico, ricordandogli che lui stesso, il francese, avrebbe potuto scoprire le 'chiavi' lulliane, attraverso la lettura dei commentari di Agrippa di Nettesheim (*In Artem brevem Raymundi Lullii Commentaria*, testo ristampato più volte – tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento – negli *Opera* di Lullo, assieme ai 'commentari' di Bruno): «voi stesso, se solo aveste voluto, avreste potuto apprendere [le chiavi] esattamente, proprio da Agrippa» (ivi, p. 15). Beekman si limitò a fornire solo una brevissima sintesi del testo di Agrippa, concludendo con un: «tanto basta a questo proposito, a meno che non sia altro ciò che volete» (ivi, p. 17). E probabilmente Descartes voleva altro, nel senso che voleva che Beeckman si misurasse in prima persona con l'*Ars brevis* e poi gliene esponesse le 'chiavi' – che forse lo avevano turbato oltre che incuriosito nella sua prima giovinezza –, sempre che le trovasse e le comprendesse. Beeckman, che era con il francese in un rapporto, sì, di amicizia, ma anche in una sorta di competizione – si ricordi in proposito l'occasione del loro incontro, almeno come narrata da Daniel Lipstorp –, avendo forse intuito la posta in gioco, e cioè provare il valore del suo ingegno sul terreno delle enigmatiche chiavi lulliane, alle quali egli non era nemmeno tanto interessato, si era tirato indietro (va tra l'altro ricordato che non sembra che Beeckman possedesse il libro: l'*Ars brevis* di Lullo e i commentari di Agrippa sono sì menzionati nel suo *Journal*, ma non sono registrati nel catalogo d'asta della sua biblioteca privata; cfr. «Nouvelles de la République des Lettres», xi, 1991, 1, pp. 136-137 e sgg.). Descartes avrà probabilmente soddisfatto altrimenti i suoi desiderata, se non aveva – come è presumibile – già letto qualche scritto lulliano in gioventù, rimanendone incuriosito e, assieme, deluso. È ben noto il giudizio dell'*Ars* lulliana nel *Discours de la méthode*: «Ma esaminandole [le parti della filosofia], ho osservato che, per quanto riguarda la logica, i suoi sillogismi e la maggior parte dei suoi insegnamenti servono piuttosto a spiegare agli altri le cose che si sanno, o addirittura, come l'arte di Lullo, a parlare senza giudizio di quelle cose che si ignorano, che ad apprendere» (*Opere*, vol. I, p. 43). Da segnalare, infine, che secondo Eugenio Garin e altri studiosi Descartes non lesse né Lul-

lo né i diffusi commentari rinascimentali alla sua *Ars*; «se l'avesse studiato bene – sottolinea Garin – avrebbe cambiato parere». La conclusione è sottoscrivibile. Tuttavia, sulla base della documentazione complessiva (lettere e scritti cartesiani) e tenendo conto della facilità di acquistare o, almeno, consultare gli *Opera* di Lullo nella diffusa edizione Zetzner, mi sembra abbastanza probabile che Descartes avesse letto alcuni scritti di Lullo, trovandoli oscuri e insoddisfacenti.

È noto: nella sua apertura a fonti le più disparate e nella sua 'ambiguità', che è anche affermazione di un eclettismo liberatorio, la cultura rinascimentale mette fortemente in discussione quel principio di *auctoritas* che aveva posto al riparo nei secoli la filosofia scolastica con il suo concordismo definitorio e consolatorio. Platonismo, aristotelismo, stoicismo, epicureismo possono ora anche convivere con 'sapienze' più antiche e con una scienza recente, se non si sposa cioè del tutto una tradizione ma si valutano di volta in volta le dottrine su questioni precise. Liberarsi da una 'fede', anche nell'ambito della filosofia, fu un percorso complesso, ma la policentrica cultura rinascimentale diede un contributo importante in tale prospettiva. Il Rinascimento mina dalle fondamenta il sistema del mondo aristotelico-scolastico, fondamenta che sono le 'radici' e il 'tronco' dell'albero del sapere, quindi metafisica e fisica. Pretende che si cambino modi e oggetti della ricerca, che si relativizzino costumi e credenze. Ritene che siano non solo concepibili spazio e mondi infiniti, ma che siano concetti utili per definire una morale migliore e una *dignitas hominis* non illusoria. Coniugando il neoplatonismo con altre tradizioni, antiche e medievali, il Rinascimento attribuisce un'anima alla natura: rivendica una legittimità e un'autonomia alla natura, con le sue leggi. In un fermento eccezionale di uomini e di idee, alcuni autori si mostrarono maggiormente consapevoli di una svolta epocale, di essere protagonisti di una nuova *instauratio magna* delle scienze tutte, come necessità anche di carattere morale: «Queste novità di verità antiche di novi mondi, nove stelle, novi sistemi, nove nazioni, ecc. son principio di secol nuovo. Faccia presto Chi guida il tutto: noi per la particella nostra assecondamo», scriverà Campanella a Galileo nel 1632 (T. CAMPANELLA, *Lettere*, ed. cit., p. 340).

A un rinnovamento totale della conoscenza, percorso da un grande afflato etico-politico, si diedero in diversi modi Telesio, Bruno, Campanella, Francis Bacon, Comenius e molti altri, nell'insieme autori poco considerati da Descartes, che era alle prese con un rinnovamento pur radicale della gnoseologia e delle scienze nel loro insieme. Certo, la *textura* della filosofia cartesiana, l'*humus* in cui maturò, non poté non essere, seppure in un dichiarato e orgoglioso 'splendido isolamento', uno dei frutti migliori del Rinascimento, con la sua critica all'*auctoritas*, alla pedante filosofia delle scuole e allo sterile connubio tra aristotelismo e cristianesimo. Ed è anche in questa direzione storiografica che va colta la grande utilità di questa impresa editoriale per gli studiosi cartesiani, del tardo Rinascimento e, in generale, per gli studiosi dell'età moderna.

LUIGI GUERRINI, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2009, 140 pp.; IDEM, *Galileo e gli aristotelici. Storia di una disputa*, Roma, Carocci, 2010, 270 pp.; IDEM, *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo*, Firenze, Polistampa, 2010, 312 pp.

NEL primo dei tre volumi Guerrini cita una nota avvisaglia dello schieramento di forze che si veniva componendo, a Firenze, contro lo scienziato pisano, le sue speculazioni celesti, e il grande successo dell'uno e delle altre. Ludovico Cardi da Cigoli avverte, il 16 dicembre 1611, «che una certa sciera di malotichi et invidiosi della virtù e dei meriti di V.S. si ragunano e fanno testa in casa lo Arcivescovo» (p. 18). Lo stereotipo della 'invidia' ricorre spesso in carte dell'età barocca, convocato a dar conto di sfortune cortigiane, letterarie e scientifiche; anche nel caso di Galileo sembra una costante, al pari di quella della 'simulazione' - 'dissimulazione', continuamente aleggianti, soprattutto se relative alla corte romana e alla medicea. Se spesso è il 'novatore' a dover simulare o dissimulare il suo pensiero per evitare impacci o sciagure, anche il 'conservatore' vi fa ricorso. Caso del diplomatico toscano Bonifazio Vannozzi, che per non irritare i suoi 'padroni', favorevoli in gran parte a Galileo, confessa nel 1610 di aver appena finto, a corte, di vedere «le sue nuove stelle» in cielo, durante una delle sedute dimostrative delle capacità del telescopio (p. 25 s.). Del resto, segno della stima di cui Galileo era circondato in altri e alti circoli, a contrappeso delle infine prevalenti ostilità, frate Niccolò Lorini, che per primo lo attaccò in conversazioni monastiche nel '12, dovette ipocritamente rassegnargli per iscritto le sue scuse (p. 33); il che non gli fece tuttavia velo a muoversi per primo a delazione contro di lui, presso l'Indice, pochi anni dopo.

Delle ricerche di Guerrini si apprezza certo in primo luogo il rilievo accordato, con largo sostegno documentario, alla componente emotiva e psicologica nelle diatribe scientifiche e filosofiche, sì che si sarebbe portati a confermare che nell'età considerata il movente della gelosia, limpidamente teorizzato da Iago («c'è nella sua [di Cassio] vita/Una bellezza che mi rende brutto [...]. No, deve morire», W. Shakespeare, *Otello*, v, 1) sia molto significativo.

Il caso Galileo ha ricevuto molta attenzione, sotto diversi aspetti, dalla storiografia degli ultimi decenni, con contributi rilevanti, che non si possono qui riassumere. Ma se certe aree della ricerca possono ormai dirsi, come afferma Guerrini, «chiuse» (p. 12), altre, come la opposizione piuttosto animosa che le novità celesti suscitarono a Firenze, gli stessi lavori di Guerrini dimostrano ancora capaci di infoltimento.

L'invidia 'dei frati' tuttavia non spiega tutta quella opposizione, con buona pace del Cardi da Cigoli; e il primo dei volumi oggetto della presente nota getta luce su quell'incrociarsi di strutture culturali e mentali, giudiziarie e teologiche, e di personali ambizioni, che concretamente rende possibile il caso Galileo nella sua prima fase: la persecuzione ecclesiastica e inquisitoriale del sistema copernicano nel 1614-16.

L'epicentro è la Firenze prelatizia e domenicana, da cui parte la manovra culminata a Roma nel febbraio-marzo 1616 con la dichiarazione di eresia della teoria

di Copernico da parte dei consultori del Santo Uffizio, la privata ammonizione bellarminiana a Galileo e la sospensione *donec corrigatur* del *De revolutionibus*. Rispetto a Massimo Bucciantini, che aveva individuato in Giovanni de' Medici, figlio naturale di Cosimo I, il principale animatore del complotto fiorentino contro Galileo, il cui successo pareva 'render brutti' – per dirla con Iago – diversi personaggi, Guerrini tende piuttosto a sottolineare il ruolo di una schiera di frati e prelati della capitale medicea, già noti, ma non tanto profondamente, agli studi: l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici, i domenicani Raffaello Delle Colombe, Tommaso Caccini e Niccolò Lorini, l'aristotelico Ludovico Delle Colombe, fratello del primo, che entrambi in una lettera di un altro fratello in anagrafe, quello del Caccini, a nome Matteo, venivano indicati come ispiratori neppur tanto cifrati («Ma che leggerezza è stata la vostra, da lasciarvi metter su, da piccione o da coglione, a certi colombi!», cit. a p. 27) dell'avventata predica anti-galileiana tenuta in Santa Maria Novella, nella quarta domenica d'Avvento del 1614, dal Caccini domenicano – a breve denunciante Galileo, presso il Santo Uffizio romano (il 20 marzo 1615). Bucciantini aveva segnalato i progressi di carriera a Roma che avrebbe almeno fatto assaporare a fra Tommaso il suo prestarsi contro Galileo (M. Bucciantini, *Contro Galileo, Alle origini dell'affaire*, Firenze, Olschki, 1995, pp. 36-40), e la connessione tra Raffaello Delle Colombe, lo stesso Caccini e il cardinale Agostino Galamini, dalla quale scaturì probabilmente la denuncia del Caccini. Guerrini arricchisce il panorama, illustrando, prediche domenicane alla mano, collegate però con scritti a stampa contro Galileo risalenti fin alle polemiche sulla *nova* del 1604, le radici di quella connessione: il complotto domenicano (e curiale) fiorentino – e si vedano in proposito due lavori di Francesco Beretta sui domenicani nell'*affaire* del pari menzionati da Guerrini (p. 27 n.) – ha lunga gestazione e assidua prosecuzione.

Guerrini sottolinea l'importanza fondamentale delle cognizioni filosofico-scientifiche tradizionali per l'apologetica, l'esegesi e la predicazione dei frati. Questi fanno quadrato, ma si contano anche eccezioni, attorno al sapere che Galileo sfida, e fanno agio sull'alta tenuta delle strutture inquisitoriali e curiali nella Firenze di quei Medici pur così rapiti dal genio galileiano. La polemica fratesca e prelatizia appare a tutto campo e innanzitutto contro la persona e qualunque dottrina del medesimo genio.

Ma il carattere locale e molto personale dell'eccitata persecuzione non faccia dimenticare che i frati di Firenze hanno smosso un'attenzione al vertice della gerarchia romana, che se è vero che emette provvedimenti alquanto inusitati (nessuna teoria 'scientifica' condannata in quella forma solenne e universale prima d'allora da parte di Roma), è altrettanto vero che li fonda su categorie e dottrine radicate (a parer nostro e non solo, la concezione patristica, tomistica e inquisitoriale di 'eresia' nella sua relazione con il pensiero filosofico; la pronuncia contro il ricorso alla 'doppia verità' del V Concilio Lateranense, 1513, costituzione *Apostolici regiminis*), destinate a esercitare il loro ruolo sia nel 'processo' del 1616, quanto e ancor più in quello culminato nell'abiura galileiana del 1633. E del resto le polemiche sulle macchie solari e sulle comete, il pericolare del *Saggiatore* in riunioni del Santo Uffizio, le complicate vicende dell'*imprimatur* ai *Massimi sistemi* e tutto

l'affare del '32-33, con quella oscura storia del precetto del commissario del Santo Uffizio Sighezzi, dimostrano che se i frati e la curia di Firenze hanno acceso la miccia, Roma aveva tutta la sensibilità teologica e giuridica necessarie a soddisfare in epocale sentenza risentimenti scoppiati sotto le volte dei conventi fiorentini. Questi dal canto loro non cessarono: fra i meriti di Guerrini, l'aver lumeggiato gli spunti anti-copernicani e anti-galileiani contenuti nelle prediche del francescano Angelo Celestino negli anni venti del Seicento. Ma qui oltre e molto più che di carriere e di gelosie, è questione di un modello epistemologico che prescinde certo dalle persone: la superiorità della certezza che proviene dalla Rivelazione rispetto a quella professata da filosofi (aristotelici) e matematici (copernicani e non).

Nel secondo volume Guerrini muove dal rilievo di Charles B. Schmitt, che di aristotelici ed aristotelismi se ne intendeva, circa la «serietà» con cui Galileo prese in considerazione l'opposizione dei 'peripatetici' (p. 19), capitolo affatto 'minore' rispetto alla questione processuale, e dalla 'leggenda nera' intorno alla ignoranza e malvagità degli oppositori (p. 22), con l'intento di stabilire un quadro più limpido. Guerrini stesso avverte tuttavia quanto sia ancora desiderabile (p. 247) un quadro storico della formazione, della cultura e degli intenti dei professori aristotelici del primo Seicento in Italia. Eventualmente, si potrebbe dare ancora maggior rilievo ai 'diversi aristotelismi', anche fra di loro in conflitto, cui pur si allude (p. 28), degli accademici che di volta in volta contestarono Galileo (ma più che di contestazione, sempre pare che si tratti di complotto, o addirittura di rabbiosa «muta di cani a caccia della preda», p. 15). Certo, si deve dire che le sentenze inquisitoriali e le pene inflitte a filosofi e scienziati non lasciano facilmente ammettere il diritto che pur si aveva, al tempo fra Copernico e Galileo, di pensare e di scrivere anche contro di questi, anche con malanimo e durezza, o almeno di non concordarvi; diritto che forse, senza la tragica sentenza del 1633, si riconoscerebbe ai 'nemici' di Galileo con maggior generosità.

Le note scritte di Bérigard e Chiaramonti, e quelle di un aristotelico libertino e apologeta dell'omosessualità, ma pur dedicatario a Urbano VIII dell'opera sua, il minorita Antonio Rocco, a sua volta processato dal Santo Uffizio, a Venezia, nel 1647, e di un servitore del ramo dei marchesi di Castellina della famiglia Medici, sfavorevole a Galileo, Giovanni Barenghi, dirette contro i *Massimi sistemi*, sono inoltre esaminate con rilievo sapiente del diverso valore e del diverso contesto degli interventi.

Guerrini aggiunge motivi di interesse nell'analisi di rapporti più complessi che con Galileo e le novità celesti ebbero alcuni dei più sofisticati contraddittori, come Fortunio Liceti. Di quest'ultimo, soprattutto, preme rammentare il ritenersi tanto amico di Galileo da chiedergli raccomandazioni accademiche – per paradossale che appaia – dopo il 1633; e tanto avversario da imbastire con lui estenuanti diatribe anche negli ultimi anni piuttosto infelici della vita del pisano. Benché 'isolato', Galileo deve proprio alla testarda voglia di disputa del suo 'amico-nemico' la pubblicazione – in contraddittorio non sempre correttamente o lucidamente da quegli restituito – delle sue corrispondenze sulla luce lunare, e della lettera-trattato che sullo stesso tema gli aveva chiesto il principe Leopoldo de' Medici. Sono scritture del 1640-42, e l'episodio manifesta comunque di un 'iso-

lamento' di Galileo, in Italia, piuttosto particolare. Benché umiliato dall'abiura e dalla pena, lo scienziato, entro i confini patri, è ancora letto e sollecitato, blandito e criticato, provocato e incensato. Da non pochi, e anche da un 'nemico', certo, che teme o attende ancora i suoi giudizi, si da indurre lo storico a dire possibile, e non solo su questa base, «una almeno parziale revisione della tradizionale immagine storiografica dei cosiddetti "amici" e "nemici" di Galileo» (p. 189). Fra questi aristotelici di tanto diversi aristotelismi, in qualche caso anche disposti a un'ampia gamma di atteggiamenti, dal tentativo di conciliazione con certi punti della nuova scienza, alla correzione di Aristotele, in dialettica con gli oppositori, all'ammissione della nuova importanza delle matematica, e che però poi in fondo convergono nella tutela dello schema fondamentale della cosmologia aristotelica, son pure i gesuiti, che tuttavia non crediamo meritare le definizioni di aristotelismo 'ipocrita' (p. 254). Non ci sembra infatti fosse questione di 'pubblicamente' dirsi aristotelici e di 'segretamente' staccarsi da Aristotele su tanti versanti, poiché la questione dell'aristotelismo nelle scienze della natura fu per la Compagnia tema vero e profondo, radicato in una scuola aristotelica nuova, fecondissima, e propria dell'ordine; tema connesso al cruccio tormentoso e dibattuto della sostenibile 'uniformità' dottrinale, preludente alla rifondazione della *Ratio studiorum*, e di tutta evidenza. Certo appariva a un Possevino, e agli autori della *Ratio*, per esempio, che si dovesse tener fermo il valore fondativo, formativo e didattico di Aristotele; altrettanto certo appariva a molti confratelli che le matematiche e le nuove indagini avrebbero dovuto rendere più duttile il rapporto con la tradizione aristotelica, nella quale il concetto di deperibilità di singole tesi e teorie era peraltro più che ammesso.

Al 'processo' del '16 riporta il terzo volume della serie prodotta dal Guerrini. Qui è forte il merito di aver ripreso un testo illuminato molti anni fa da Eugenio Garin, il *De coelo supremo immobili* composto nel 1546 dal domenicano Giovanni Maria Tolosani, rimasto inedito al tempo suo e ancor moltissimo dopo (Garin lo pubblicò nel 1973; Michel-Pierre Lerner in traduzione francese nel 2002), e testo importante, finora risultando come la prima confutazione cattolica della tesi copernicana. Guerrini non solo ne fornisce la versione italiana, ma compie tre importanti operazioni: sottolinea il radicamento dell'operetta in ambienti di Paolo III – si pensi all'allora maestro del Sacro Palazzo Bartolomeo Spina – contrari alle teorie del Copernico che allo stesso pontefice aveva dedicato la sua opera maggiore; dimostra i suoi collegamenti con il pensiero teologico e apologetico del Tolosani, studiandone altre scritture; e soprattutto dichiara la lunga benché soffusa efficacia di quel testo. Per nulla dimenticato nell'ordine domenicano e nella biblioteca dei frati di San Marco, il *De coelo* del Tolosani avrebbe costituito l'atto di fondazione – in nome di Aristotele e della Bibbia, congiunti – del 'paradigma' davanti al quale si sarebbe potuta dichiarare, nel 1616, la teoria copernicana, sia stolta o contraria alla ragione, ovvero falsa in filosofia, sia contraria alle Scritture e pertanto eretica (p. 85). 'Paradigma' che tuttavia Tolosani certo davvero non 'inventò', ma deduce invece da una lunga tradizione, teologica e inquisitoriale.

Guerrini, riportandosi a tesi già avanzate da Michel-Pierre Lerner e altri studiosi circa l'influenza del Tolosani sulla cultura dei domenicani che chiedono e

ottengono e di quelli che concepiscono e stendono il parere inquisitorio anti-copernicano del 24 febbraio 1616, rintraccia gli elementi di continuità fra Tolosani e la tradizione scientifica e teologica domenicana di Firenze, in cui sarebbe germinata la denuncia contro Galileo del Caccini, a mezzo di prediche e trattazioni e lezioni di altre personalità dell'ordine, che alla linea del Tolosani si sarebbero variamente richiamati nella refutazione dell'eliocentrismo.

La radice fiorentina e domenicana dell'*affaire* viene così circostanziata: i frati avversari a Galileo riprendono la sostanziale convenienza fra dettato scritturale e fisica aristotelica messa a punto da Tolosani in una fase evidentemente non ancora propizia a una pronuncia solenne della Chiesa contro Copernico. Le ragioni del Tolosani alimentano però gli atti, di apostolato e giudiziari, di Raffaello Delle Colombe, e del Lorini e del Caccini, che hanno a Roma sponda nel cardinale Galamini, inquisitore, già protettore dell'ordine domenicano, e nel commissario generale del Santo Uffizio, altro domenicano, Michelangelo Seghizzi, noto per quel famoso precetto formale che avrebbe inflitto a Galileo, nel '16, oltre e dopo la informale ammonizione del Bellarmino, e che sarebbe stato tirato fuori nel secondo e vero e proprio processo.

Il terzo volume del Guerrini chiude su una delusione: quella del Caccini, che come altri intransigenti del suo ordine avrebbe voluto vedere Galileo condannato come eretico, e la teoria copernicana del tutto proibita; e che invece dovette assistere, incredulo al punto da inventare o accreditare la diceria dell'abiura di Galileo nelle mani di Bellarmino, alla soluzione da questi patrocinata: Galileo privatamente ammonito, e rinviato a Firenze, ai fasti di matematico granduca; Copernico solo 'purgato', passando la pratica nelle mani competenti di Francesco Ingoli, confutatore molto più 'scientifico' che 'teologico' dell'eliocentrismo, e dei matematici gesuiti del Collegio romano. Caccini, Guerrini lo rievoca, si recò da Galileo per protestarsi il non unico e certo non principale motore della persecuzione, il che era vero; forse temendo che al rabbuiarsi della sua prospettiva di carriera alla romana Minerva, da poco intrapresa, forse per meriti di delatore, ma non coronata come avrebbe desiderato, e anzi infine compromessa, si aggiungesse, una volta tornato a Firenze, qualche ulteriore disgrazia presso il granduca.

Non si saprebbe invero dire, tuttavia, se la scelta cardinalizia di affidare a Ingoli e ai gesuiti la *expurgatio* del testo copernicano, piuttosto che secondare i domenicani nel divieto totale, e lo scontro di Caccini davanti a Galileo e non solo, risultassero in una 'svolta' e in una 'sconfitta' della vecchia teologia e apologetica domenicana, battuta – come pure insinuava Caccini – dalla protezione medicea su Galilei, e, come sottolinea Guerrini, dall'affidamento a matematici di una materia che non era solo per matematici. Forse questo è solo un lato, significativo, del problema. Inoltre, quel 'precetto' del padre Seghizzi sarebbe restato negli atti processuali, e la conseguente natura della posizione giudiziaria di Galileo (formalmente precettato, non solo privatamente ammonito) – emersa nel '33 –, sarebbe rimasta la mina vagante del secondo capitolo del caso, innescata da mano domenicana.

In fondo, se di 'sconfitta' domenicana si può parlare nel '16, non può forse aggiungersi che il partito fratesco si fosse però assicurato, consapevolmente o meno

(alle spalle di Bellarmino?), il presupposto di una rivincita formidabile? Sarebbe inoltre interessante verificare il peso del 'paradigma' Tolosani e 'domenicano' in tutto il Cinquecento, prima del caso Galileo. Le cose un poco si complicano. Se è vero che, per esempio, nel trattamento censorio della componente copernicana nella *Nova de universis philosophia* del Patrizi, il revisore domenicano e quello gesuita (che pure non era un matematico) presentano una divaricazione di atteggiamento simmetrica a quella che si ripresenterà nel 1616 nell'affare Galileo, è altrettanto vero che sarà un gesuita, il cardinal Toletto, a proporre, nell'epilogo del caso, la proibizione dell'opera (e non solo per via di Copernico, beninteso).

SAVERIO RICCI
saveriori@gmail.com

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

ALBANO BIONDI, *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Introduzione di A. Prosperi, Modena, Archivio Storico, 2008 (Quaderni dell'Archivio Storico, xxii), xxiv, 744 pp.

NELL'INTRODUZIONE, Adriano Prosperi indica come i saggi qui raccolti compongano «una originale geografia e storia della vita culturale e religiosa italiana e specialmente padana tra Quattrocento e Seicento» e acquistino nella scelta antologica «caratteri di completezza e di sistematicità non previsti dall'autore e sconosciuti ai suoi primi lettori» (p. ix). I trenta studi raccolti nel volume sono suddivisi in partizioni, i titoli delle quali offrono una guida anche alla lettura della rimanente produzione di questo autore che si è mosso con maestria fra le filze d'archivio e gli scaffali delle biblioteche (*Bibliografia di Albano Biondi*, pp. 671-686). Si susseguono così *Ricerche di storia religiosa* (pp. 5-213), *Temi di storia della cultura* (pp. 215-363), *Magia e demagificazione* (pp. 365-452), *Indagini di storia della storiografia* (pp. 453-574), *Modena e dintorni: ricerche di storia locale* (pp. 577-670). Gli interventi di Giorgio Pighi e di Aldo Borsari, rispettivamente sindaco e direttore dell'Archivio Storico del Comune di Modena, accompagnano l'omaggio dedicato da una città e un'amministrazione al concittadino che, facendo propria la lezione dei modenesi Ludovico Antonio Muratori e Girolamo Tiraboschi, ha discusso (*Storia locale e storia generale: questioni di frontiera*), e di fatto solidamente superato i confini fra storia locale e storia in senso più ampio. Massimo Donattini rende un caloroso omaggio «all'intelligenza e all'anima» di Albano Biondi, ricostruendo con finezza l'itinerario biografico, formativo e professionale dello studioso (*Il valore progressivo del disimpegno. Ricordo di Albano Biondi*, pp. xv-xxiv). Le pagine introduttive di Adriano Prosperi costituiscono a loro volta una guida insostituibile e profondamente simpatetica alla «scienza sorridente» dello storico. In questa sede si desidera segnalare in particolare alcuni saggi della seconda parte del volume: *Annio da Viterbo, e un aspetto dell'orientalismo di Guillaume Postel* (pp. 217-235, 1972), le *Introduzioni* al *De vita* di Marsilio Ficino (pp. 317-334, 1991) e alle *Conclusiones nongentae* di Giovanni Pico della Mirandola (pp. 335-363, 1995). Ne *Il primato culturale italiano* (pp. 285-316, 1989), Biondi, storico del dissenso religioso italiano, dei fenomeni della stregoneria, ma anche traduttore di Frances Yates, invita, fra l'altro, a cogliere nel platonismo rinascimentale, «il grande immaginario dell'occultamento e del nuovo disvelamento degli dei», a riflettere sul superamento delle religioni «medievali», auspicato da Giorgio Gemistio Pletone, e ai suoi approdi potenziali: quello «irenico e conciliativo», rappresentato, per esempio, dal binomio cristia-

nesimo e cabala di Egidio da Viterbo, oppure quello decisamente post-cristiano, costituito dalla religione «egizia» di Giordano Bruno. Temi quanto mai attuali nel dibattito culturale che la operosità di Albano Biondi ci ha fatto apprezzare precocemente.

S. A. B.

★

MARIA MOOG-GRÜNEWALD, *Was ist Dichtung?*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2008 («Neues Forum für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft», 36), 274 pp.

UNTER dem recht allgemein gehaltenen Titel *Was ist Dichtung?* versammelt die Autorin einige ihrer bereits publizierten Aufsätze der letzten Jahre. Die Beiträge sind thematisch weitgespannt, von der berühmten homerischen Ekphrasis des Achilles-Schildes, der «Selbstsorge als ästhetische Reflexion» in der *Consolatio philosophiae* des Boethius, der Emblematis in Renaissance und Barock, der Kunstkritik Diderots, bis zur «Poetik der Décadence» in der modernen Lyrik. Für unseren Kontext besonders interessant sind die beiden Kapitel, welche sich mit Giordano Bruno beschäftigen, namentlich «Inverser Platonismus – Zur erkenntnistheoretischen Begründung moderner Ästhetik bei Giordano Bruno» (pp. 45-62) und «Leidenschaft und Überschreitung – Zum Verhältnis von Ästhetik und Metaphysik in Giordano Brunos “De gli eroici furori”» (pp. 63-75). Diese beiden Aufsätze verfolgen einen ähnlichen Ansatz, indem Brunos *Furori* zum Ausgangspunkt einer modernen Ästhetik genommen wird.

Die Autorin sucht anhand der *Furori* die These von der spezifischen Zwischenstellung Brunos zwischen Philosophie und Literatur zu demonstrieren. Um diese wechselseitige Verwiesenheit von Philosophie und Poesie in Brunos Denken angemessen zu verstehen, konstatiert die Autorin zurecht, dass die Trennung der Disziplinen den Blick auf Phänomene zu verstellen drohe, welche dieser Separierung vorausliegen. So hebt der erste der beiden genannten Aufsätze zunächst mit Beobachtungen zur textuellen Struktur der *Furori* an, von der Moog-Grünwald das Moment der Wiederholung in Variation und Steigerung hervorhebt, so dass sich eine stete einkreisende Bewegung des leitenden Themas der ‘heroischen Leidenschaften’ in immer variierenden Zugängen ausmachen lasse. Die Autorin widmet sich dann eben jenem Passus des Werkes, der wohl in der Bruno-Forschung zurecht als zentrale Stelle der poetischen und philosophischen Reflexion gelten darf, auf die kaum eine Interpretation verzichten kann, eben dem Aktaion-Mythos im vierten Dialog des ersten Teils. In Brunos Erzählung von Aktaion dem Jäger, «il gran cacciatore», sieht Moog-Grünwald weniger eine bloße Wiederaufnahme der in der platonisch-neuplatonischen Erkenntnislehre omnipräsenten Jagd-Metapher, versetzt mit dem semantischen Arsenal des cinquecentesken Petrarkismus, sondern sie insistiert hier vor allem auf das Moment der Konversion, welches in der Kernstelle des Sonetts zum Ausdruck kommt, an der in einer figura etymologica formuliert wird: «e ’l gran cacciatore dovenne caccia». Diese Konversion des Jägers zur Jagdbeute interpretiert Moog-Grünwald als eine neuartige Umakzen-

tuierung des neuplatonischen 'Conversio'-Verständnisses, bei der es nicht mehr um eine Rückkehr in das transzendent Eine gehe, sondern sich vielmehr von einer «Immanentisierung der Transzendenz» reden liesse. Denn diese 'conversio' versteht sich als ein Rückgang in das, was bereits als solches potentiell angelegt sei: «der "cacciator" konnte zur "caccia" werden, weil er das, was er zu erjagen gedachte, mithin mit seinem "intelletto" erstrebte, bereits in sich selbst hatte: "perché avendola contratta in sé, non era necessario di cercar fuor di sé la divinità". Eindeutiger noch: Die 'Conversio', i.e. die 'Rückkehr', findet statt in dem Augenblick [...] als der 'Jagende', i.e. der Strebende, der Schönheit, verstanden als Spiegel der Wahrheit, als deren Simulacrum, ansichtig wurde, mithin einer rein immanenten Schönheit, die, um die 'Conversio' herbeizuführen, eines Verwiesenseins auf die Transzendenz nicht mehr bedarf, somit eine immanente Autonomie besitzt» (p. 54). Wenn Moog-Grünwald derart die Brunosche Umakzentuierung als eine Immanentisierung der Transzendenz zu fassen sucht, so ist dies offenbar folgenreich für die Ästhetik: denn eine solche «Immanentisierung des absoluten Wahren in der Reflexion auf das Schöne» werde gleichsam – als unendliche Potentialität nie einholbarer Aktualität – «zum Strukturprinzip des Poïetischen» schlechthin und dementsprechend die Unabschließbarkeit heroischen Strebens zur Voraussetzung einer modernen Ästhetik (cfr. p. 56). Im folgenden bekräftigt die Autorin die Rolle der Poesie als philosophisches Erkenntnismedium in Brunos Werk mit Hinweis auf das Verfahren einer fortgesetzten Allegorese, bei dem eine unab-schließbare Folge von Allegorien konstatiert werden kann, ein Verfahren, welches strukturell dem unab-schließbaren Streben des leidenschaftlichen Heros korreliert.

Auch im zweiten Aufsatz sucht die Autorin zu zeigen, wie die Furori eine «Ethik auf erkenntnistheoretischer Basis» gründen, «deren spezifische metaphysische Ableitung ihrerseits eine Ästhetik begründet», wobei die in der Bruno-Forschung verschiedentlich diskutierte Relation von Moral und Metaphysik (die bekanntlich in Gentiles Benennung und Einteilung der italienischen Dialoge gleichsam eine kanonisierende Prägung erhalten hat) mit der Bemerkung hinterfragt wird, dass bisher «das Verhältnis von Ästhetik und Metaphysik nicht ins Zentrum des Interesses getreten [sei], noch weniger die Frage nach einer Poïetik, die Manifestation einer metaphysisch begründeten Ästhetik sein könnte» (p. 63).

TH. G.

★

«Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di Dinora Corsi e Matteo Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, 256 pp.

IL volume riunisce gli atti dell'omonimo convegno internazionale tenuto a Firenze il 20 e 21 ottobre 2006 e ha l'ambizione – riuscita – di fare il punto sui risultati acquisiti e sulle proposte di ricerche emerse di recente nel *mare magnum* degli studi sulla stregoneria. A tale scopo, il volume è organizzato in tre grandi aree tematiche (*Norme*: saggi di M. G. Nico Tavviani; G. Romeo; *Trattati e processi*: saggi di M. Valente, A. Perifano S. Clark e J. P. Paiva; *Trasmissione/Possessioni*:

saggi di C. Frugoni, T. Herzig, G. Dall'Olio e V. Lavenia; più due saggi introduttivi dei curatori) entro le quali si muovono, con grande ampiezza di respiro, i contributi dei singoli studiosi. Tale felice organizzazione, che come i curatori hanno sottolineato nella premessa costituisce la scelta di una chiave di lettura e non l'indicazione di temi necessariamente prioritari, consente tuttavia di collocare il fenomeno *stregoneria* in una dimensione che va oltre la semplice dinamica dei processi, allargandosi allo studio delle strategie di compenetrazione delle coscienze attuate dalla Controriforma (analizzate da Giovanni Romeo); all'approfondimento del fenomeno dell'esorcismo (compiuto da Guido dall'Olio); all'indagine, ancora preliminare, dei rapporti tra demonologia e teoria della visione iniziata da Stuart Clark. Tutto ciò senza sacrificare nulla in fatto di precisione filologica, come mostra il saggio di Vincenzo Lavenia sulla possessione demoniaca collettiva avvenuta a Bergamo tra il 1577 e il 1625; e soprattutto lo splendido studio di Tamar Herzig dedicato ai rapporti tra Heinrich Kramer, il noto autore del *Malleus Maleficarum*, e il gruppo dei demonologi e inquisitori che avvieranno, nella prima metà del '500, la caccia alle streghe in Italia. Si segnala inoltre un altro pregio di questo volume: la presenza di una ricca e meditata riflessione sulla storiografia della stregoneria compiuta da Matteo Duni, che permette anche al lettore non specialista di rendersi pienamente conto dello sviluppo che si è verificato e continua a verificarsi in questo campo di studi. Da questo punto di vista, il volume, oltre che agli addetti ai lavori, si rivolge con efficacia al lettore curioso che voglia farsi un'idea non solo sulla stregoneria, ma anche sulle prospettive e sulle direzioni di ricerca; quel lettore, fino ad ora, non aveva molti strumenti simili a disposizione. Com'è normale in un volume collettaneo, non tutti i contributi sono dello stesso peso; e tuttavia proprio questo resta uno dei maggiori pregi del libro, la cui lettura si termina con il senso della complessità del fenomeno stregoneria che, nonostante ricerche decennali continua a riservare sorprese. Delle streghe sappiamo qualcosa: non sappiamo tutto. Probabilmente dovremo interrogarle ancora a lungo, e questo volume lo conferma appieno.

P. L.

★

MASSIMO RINALDI, *Arte sinottica e visualizzazione del sapere nell'anatomia del Cinquecento*, Bari, Cacucci, 2008, 220 pp.

«Lì dove le parole disgelano». Con il racconto del fortunoso viaggio di Pantagruelle verso il «confine del mare Glaciale» si apre il volume di Massimo Rinaldi *Arte sinottica e visualizzazione del sapere nell'anatomia del Cinquecento*, alla ricerca dell'importanza giocata nel corso del '500 dagli apparati diagrammatici nell'elaborazione degli strumenti di comunicazione scientifica del sapere medico.

Il 'mito' alimentatosi nei secoli della 'rivoluzione' iconografica del *De humani corporis fabrica* di Vesalio è da Rinaldi analizzato all'interno di un vasto dibattito sui differenti modelli di elaborazione testuale utilizzati nei testi anatomici del XVI secolo (p. 12), in cui gli «interventi di compendiazione» adottati, sfruttando il «trionfo dei bianchi sui neri» – proprio della diffusione degli strumenti grafici in

uso nel libro a stampa – permisero di coniugare «fedeltà al pensiero dell'autore, chiarezza espositiva, facilità d'apprendimento» (pp. 26-27).

La polemica che il maestro parigino di Vesalio, Jacques Dubois, aveva mosso alle modalità di rappresentazione iconografica del corpo umano e delle sue parti del *De humani corporis fabrica*, muoveva dallo studio e dall'elaborazione di «tecnologie didattiche» e di utilizzo di tavole diagrammatiche e schemi ad albero nei trattati medici come parte di un «progetto di grande ambizione e di vasto respiro» (pp. 63-79), di cui l'autore sottolinea, nel secondo capitolo, la diffusione nei centri editoriali di Parigi, Venezia e Lione. Rinaldi prosegue analizzando le premesse metodologiche alla base di questi interventi di compendiazione grafica, attraverso lo studio del problema del rapporto «tra schematizzazione e metodo» in Theodor Zwinger (pp. 91-104). L'importanza riconosciuta dallo Zwinger al magistero di Giovan Battista Da Monte e Bassiano Lando rappresenta un elemento di assoluta novità, a cui l'autore dedica ampio spazio, per sottolineare il ruolo centrale dell'ambiente accademico patavino nella creazione di «linee d'indagine e di comunicazione didattica» (l'autore ne sottolinea nell'ultimo capitolo l'importanza all'interno dell'ambiente culturale padovano e veneziano attraverso l'analisi del progetto editoriale dello stampatore padovano Paolo Meietti, e della riedizione della *Fabrica* di Vesalio nel 1604 a cura dei fratelli veneziani Giovanni Antonio e Giacomo de Franceschi) che rappresentano un terreno comune di formazione e ricerca a cui avevano fatto riferimento anche il medico basileese Johann Jakob Wecker (pp. 105-115); Volcher Coiter, allievo a Padova di Gabriele Falloppia e a Bologna di Ulisse Aldrovandi (pp. 117-129); e Felix Platter, che col suo «iconismo totale» aveva coniugato nei tre libri del *De corporis humani structura et usu* del 1583 (pp. 128-137) l'utilizzo degli apparati diagrammatici alle tavole iconografiche (a cui è dedicato l'intero terzo libro).

Tra «sperimentazione e normalizzazione»: nel riconoscimento dei risultati della «nuova anatomia», accanto alla tradizione antica, il problema che si presenta negli autori presi in considerazione da Rinaldi è la sempre maggiore intelligibilità dei testi «attraverso il perfezionamento delle tecniche espositive» (p. 115). È in questo terreno limite, di confronto sulle diverse strumentazioni in uso per rendere possibile forme di ordinamento e trasmissione «clare et breviter» delle conoscenze anatomiche, che l'autore ha saputo sottolineare la fortuna delle tavole sinottiche nel corso del XVI secolo, alternativa – con il 'vedere' rappresentato sulla pagina stampata l'insieme delle conoscenze sul corpo – al 'vedere' del corpo proprio della tavola iconografica.

S. F.

★

Autografi dei letterati italiani. Il Cinquecento, tomo I, a cura di M. Motolese, P. Procaccioli, E. Russo, con la consulenza paleografica di A. Ciaralli, Roma, Salerno Editrice, 2009, xxiv, 470 pp.

FRUTTO della partecipazione e della cooperazione di una squadra di specialisti di diversa estrazione (storici della letteratura, della lingua e dell'arte, filologi italiani e romanzi, e ovviamente paleografi), con il primo tomo degli *Autografi dei*

letterati italiani vede la luce la prima tessera di un mosaico articolato in tredici tomi che prevedono il censimento delle carte autografe dei maggiori scrittori italiani operanti tra le Origini e la fine del Cinquecento. Il progetto intende facilitare una relazione quanto più diretta possibile con lo scrittoio dei letterati, con riferimento alla misura privata della formazione dell'identità intellettuale relativa ai processi e alle tipologie di scrittura, con applicazione rivolta non solo all'inventariato, alla sommatoria degli apporti e delle testimonianze, alla mappatura, insomma, delle tradizioni manoscritte, ma a un metodo di ricerca che sostenga, attraverso la ricostruzione organica dei materiali autografi e delle modalità di trasmissione, la comprensione di quell'intrecciarsi orizzontale di corrispondenze, filiazioni, contatti, rituali, sodalità e convalide sociali che premettono le ragioni della produzione letteraria. Storicizzare la scrittura, dunque, grazie a un capillare censimento dei documenti; per favorire l'analisi genetica del letterato, tra il gesto dell'autografia e la regolazione autoriale, pur senza trascurare l'orizzonte d'attesa più elementare, ovvero la analisi scrupolosa delle consistenze materiali della scrittura, dei rilievi, delle pastosità, delle fisionomie grafiche, dotando lo studio del supporto dimostrativo delle riproduzioni. Il primo volume dedicato al Cinquecento, il primo del progetto, esemplifica *in nuce* l'impostazione metodologica dell'impianto. La scelta di una porzione storico-letteraria mediana e centrale, oscillante tra il crescente dominio tipografico e la persistente circolazione manoscritta dei testi, rende ancora più opportuna se non doverosa la verifica sui dati primari della scrittura, con l'obiettivo di comprendere in maniera meno grossolana le pratiche di produzione e consumo della letteratura. La definizione del *corpus* degli autori, come chiariscono i curatori del volume, «è stata condotta con spirito inclusivo» (p. xii) privilegiando la formazione di una esaustività paradigmatica compresa fra l'estremo carico di futuro dei quattrocenteschi Leonardo e Sannazaro e quello definitivo degli 'epigoni rivoluzionari' – Marino, Galilei e Campanella –, senza prescindere dai minimi le cui spinte trasversali scuotono gli stagnanti canoni verticali della nostra storia letteraria e inducono ad approfondire i piani incrociati delle sincronie. A ogni autore è dedicata una scheda ripartita in tre sezioni. La prima prende in esame la filiera storica degli autografi, le linee di evoluzione e le coordinate argomentative della biblioteca d'autore (nei casi più irti le schegge riemerse, i frammenti di un complesso ancora interrato); nella seconda sono repertorate le carte manoscritte (autografi e/o postillati) mentre nella terza una cartella di immagini, corredata da una nota sulla scrittura, illustra tipologie e connotati della grafia. Ma caliamo nell'effettivo, accennandovi con un esempio. La scheda su Tommaso Campanella (G. Ernst) informa che le opere dello stilese che godettero di un'ampia circolazione manoscritta furono quelle «che non approdarono alle stampe durante la vita dell'autore» (p. 106). Ma documenti e redazioni autografe, emende e revisioni sboccano da una congerie di avversità e disgrazie: sequestri, smarrimenti, sospetti, censure, processi. Sorte più truce subirono probabilmente gli autografi bruniani (E. Scapparone) il cui esile repertorio si riduce a tessere sparse ed episodiche scampate all'immedicabile precarietà di condizioni e pratiche di lavoro.

VINCENZO CAPUTO, *La «bella maniera di scrivere vita». Biografie di uomini d'arme e di Stato nel secondo Cinquecento*, Napoli, ESI, 2009, 290 pp.

IL volume di Vincenzo Caputo getta luce su un genere letterario poco studiato: la biografia di uomini d'arme e di Stato nella seconda metà del Cinquecento. Con rigore scientifico l'autore ne descrive le convenzioni facendo una scelta accurata di testi che rappresentino esempi indicativi e applica ad essi le analisi della critica più recente. In questo modo Caputo colma un vuoto negli studi critici sul genere biografico, che tendenzialmente hanno trascurato i testi prodotti nel secondo scorcio del XVI secolo.

Nei quattro capitoli che costituiscono il volume, Caputo affronta problemi che interessano sia studiosi di letteratura che di storia; si sofferma infatti sugli episodi narrati nei racconti delle biografie di uomini di potere e d'armi e sugli strumenti retorici utilizzati nei testi, sulla descrizione degli elementi che accomunano i ritratti dei condottieri studiati, il dibattito aperto nella seconda metà del Cinquecento sul genere biografico – tra Francesco Patrizi, Giovanni Antonio Viperino e Torquato Malaspina – e le polemiche fra autori del periodo attorno al modo di ritrarre diversi personaggi di spicco ed episodi salienti delle loro vite.

Il volume, dotato di un'ampia bibliografia, propone una tavola dettagliata delle biografie considerate e si rivela utile per qualunque studioso si occupi della vita culturale, politica e spirituale della seconda metà del Cinquecento. Ha il merito di proporre all'attenzione dei lettori dibattiti e controversie poco noti intorno al genere biografico, nei quali furono coinvolti alcuni dei più importanti intellettuali del periodo. Tramite lo studio delle biografie Caputo riesce a offrire un ampio affresco culturale di quel momento storico, cruciale per l'Italia e per l'Europa. Costruito con serietà, padronanza dei testi e della bibliografia critica attorno alla questione, Caputo propone un volume dal quale studiosi di varie discipline potranno trarre profitto.

J. W. N. N.

★

LEONE EBREO, *Dialogues of Love*, translated by C. D. Bacich and R. Pescatori, Introduction and notes by R. Pescatori, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2009, IX-XIV, 440 pp.

PUBBLICATI postumi nel 1535, a Roma, per i tipi di Antonio Blado, i *Dialoghi d'amore* del medico Leone Ebreo – che le prime due edizioni aldine dei *Dialoghi*, apparse rispettivamente nel 1541 e nel 1545, ritrassero come «dipoi fatto Cristiano» – ebbero uno straordinario successo editoriale nel corso del XVI secolo: numerose edizioni si susseguono dall'anno della *princeps* agli inizi del Seicento, nonché traduzioni in francese, latino, spagnolo. Il testo viene citato ripetutamente negli ambienti letterari italiani, da Alessandro Piccolomini – che fu tra l'altro autore dell'orazione funebre per quella Aurelia Petrucci cui il curatore dell'edizione romana aveva dedicato i *Dialoghi* – Giuseppe Betussi, Benedetto Varchi,

Tullia d'Aragona, Guido Casoni, ma ebbe eco notevole anche Oltralpe, ricordato nelle *Lusiadas* di Camões, negli *Essais* di Montaigne, nelle liriche amorose di John Donne, fino al *Quijote* di Cervantes. Come chiarisce il titolo, l'opera è un trattato in forma di dialogo costruito attorno al tema dell'amore e strutturato in tre parti, *dialoghi* appunto, dedicati rispettivamente al rapporto tra amore e desiderio, al ruolo dell'amore come forza cosmica universalmente diffusa, alla sua origine. L'opera si inserisce dunque nell'ambito della fitta trattatistica avviatasi sullo scorcio del Quattrocento con la pubblicazione (nel 1484 l'edizione latina, nel 1544 la traduzione volgare eseguita dallo stesso autore) del commento di Marsilio Ficino al *Simposio* di Platone e inevitabilmente infiacchita da quasi un secolo di ininterrotta produzione, fino a connotarsi come sterile moda culturale che sembra fare il paio con l'ugualmente sterminata produzione di canzonieri amorosi. In questo panorama disomogeneo, i *Dialoghi* rappresentano un caso di sicura eccellenza, pur condividendo con i trattati di genere la natura 'mista' di testo non del tutto filosofico, né esclusivamente letterario.

La traduzione inglese proposta nella «Lorenzo da Ponte Italian Library» da Cosmos Damian Bacich e Rossella Pescatori, si basa sull'edizione di Giacinto Manuppella (Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983), la quale tiene conto a sua volta di tre dei cinque manoscritti superstiti finora noti del solo terzo dialogo, «De l'origine d'amore», proponendosi come un necessario e decisivo superamento dell'unica traduzione inglese del testo pubblicata a Londra nel 1937 (The Soncino Press). Pur con i limiti di un lavoro che in più punti piegava il testo originale a dubbie interpretazioni dei traduttori e che faceva frequentemente ricorso a perifrasi nel tentativo di rendere i passaggi più complessi dell'originale, la traduzione di F. Friedeberg-Seeley e J. H. Barnes (accompagnata dal saggio introduttivo di Cecil Roth) – stampata con il titolo di *The Philosophy of Love* – è rimasta per oltre settant'anni il punto di riferimento di molti lettori anglofoni. Il crescente interesse per il testo di Leone Ebreo registratosi negli ultimi anni nella cultura di lingua inglese, giustifica a pieno la scelta di proporre una nuova e più affidabile traduzione del testo, che i curatori hanno voluto corredare anche di utili strumenti di supporto. All'agile introduzione di Pescatori, che oltre a fare il punto sugli studi recenti relativi alla vita e all'opera di Leone Ebreo illustra brevemente i criteri della traduzione, fanno seguito i tre dialoghi di cui si compone il testo, corredati da un sobrio apparato di note, linguistiche e bibliografiche; un'appendice di Bacich sulle traduzioni spagnole dei *Dialoghi*; un elenco delle edizioni e traduzioni a stampa dal 1535 al 2009 nelle varie lingue (italiano, ebraico, latino, francese, spagnolo, tedesco, inglese, portoghese); un'articolata bibliografia (che però ha il difetto di non distinguere fonti e studi); un indice dei nomi biblici e della tradizione mitologica; un indice dei nomi e delle opere. Ciascuno dei tre dialoghi è preceduto da un sommario che, dopo aver tracciato le linee generali dello svolgimento del discorso, evidenzia i temi principali affrontati, rimarcandone le possibili fonti. Le note di carattere linguistico insistono spesso sul genere maschile o femminile del vocabolo utilizzato dall'autore, individuando in questa scelta un aspetto fondamentale del pensiero di Leone, che Pescatori segnala più volte come fortemente connotato da una decisiva polarità di genere/polarità sessuale. Que-

sta edizione inglese ha inoltre il pregio di rimarcare uno degli aspetti più discussi e fecondi del dibattito degli ultimi anni intorno ai *Dialoghi*, ovvero la compresenza di problematiche e riferimenti mutuati da una ponderata miscela di fonti e che denuncia la persistenza di temi legati alla tradizione giudaica in cui l'autore viene educato, alla filosofia araba medievale (Leone cita esplicitamente al-Fārābī, Avicenna, al-Ġazālī, Averroè), al neoplatonismo fiorentino e alla letteratura italiana (sebbene non ricordi mai esplicitamente né Ficino, né Giovanni Pico, ma neppure Petrarca, Dante e tanto meno quel Boccaccio che è tra le fonti principali del secondo dialogo), fino a connotare il sistema filosofico di Leone come «the product of a syncretism of thought from a variety of traditions» (p. 15).

D. G.

★

MATTEO PEREGRINI, *Difesa del Savio in Corte*, a cura di G. L. Betti e S. Saccone, Lecce, Argo, 2009 (Biblioteca Barocca, 7), 270 pp.

NEL 1634 il letterato Bolognese Matteo Peregrini pubblicò a Viterbo un trattato sul comportamento che il 'savio' doveva tenere alla Corte del Principe. L'argomento non era di per sé nuovo, il libro rappresentava, tuttavia, il punto di arrivo di un dibattito che nei dieci anni precedenti, aveva coinvolto diversi intellettuali e in particolare lo stesso Peregrini e Giovan Battista Manzini. Il dibattito bolognese tra Peregrini e Manzini si era svolto all'interno dell'Accademia della Notte, ma guardava, come riferimento, alla corte pontificia: un esempio particolare di Corte, soggetto al susseguirsi dei Papi e al conseguente mutare di linea e interessi. I due intellettuali bolognesi hanno un interesse strettamente politico nell'indagare il rapporto tra il 'savio' e la Corte, fondato su una precisa dottrina delle virtù: il 'savio', secondo il Peregrini, svolge un ruolo decisivo nel governo dello Stato in qualità di consigliere del Principe, secondo «uno sistema nel cui ambito si congiungono etica e politica, così che la virtù del Principe diviene premessa indispensabile al bene dello Stato, ma non sufficiente se a sorreggerla ulteriormente non si pone quella del 'savio' che lo consiglia» (p. 9). Diversa e più pessimistica la posizione del Manzini: il cortigiano guarda esclusivamente alla Corte come luogo per accrescere il proprio prestigio e rispondere alle proprie convenienze, senza alcuna possibilità di guidare il Principe verso il migliore bene possibile dello Stato. L'unica opportunità data al 'savio' per mantenere intatte le proprie virtù è l'abbandono della Corte e il rifugiarsi in un ambiente isolato. Il dibattito dei primi anni '20 è premessa imprescindibile, secondo Betti, per comprendere il ruolo dell'opera del Peregrini. In questo lavoro, infatti, l'intellettuale bolognese, pur ribadendo che il 'savio' deve mantenere quella dirittura morale necessaria per collaborare con il Principe al bene comune dello Stato, allo stesso tempo deve imparare a muoversi con accortezza nella Corte, impegnandosi a non sollevare questioni e provocare disaccordi. Lo stesso Peregrini inserisce nel suo scritto una lunga trattazione sul tema della 'soggezione' nel quale si ripensa il rapporto tra potere e sapienza e nel quale si insiste sulla inevitabile obbedienze che il cortigiano deve al Principe (pp. 139-155). La riscrittura di un'opera sul 'savio'

rientrerebbe nel cambio di clima legato alla nuova politica di Urbano VIII e ai mutamenti politico-culturali successivi alla condanna di Galileo avvenuta solo un anno prima (1633). Tale interpretazione troverebbe conferma anche nella storia testuale dell'opera, come ricostruita nella nota al testo da Sandra Saccone. La *Difesa del Savio in Corte* fu pubblicata a Viterbo prima del febbraio del 1634, ma venne ristampata, nel giugno dello stesso anno, a Macerata su iniziativa di alcuni librai di Fermo. Quest'ultima non è solo una copia 'pirata', ma conserva una serie di lezioni e di rielaborazioni rispetto alla versione viterbese che non possono essere giustificate esclusivamente da un rimaneggiamento dello stampatore; essa inoltre presenta un intero capitolo (il secondo del terzo libro) in cui il Peregrini discute la possibilità per il 'savio' di abbandonare la Corte nel momento in cui le persone peggiori vi trovassero accoglienza. Il capitolo, espunto nella redazione definitiva di Viterbo, testimonia che l'esemplare maceratese rappresenta probabilmente la stampa di una 'malacopia' lasciata dall'autore nel corso di un suo passaggio nelle Marche, ma conferma anche che egli rielaborò il suo scritto cercando di spogiarlo da ogni riferimento polemico in relazione all'indipendenza etica e politica del 'savio', accordando il suo pensiero alla nuova temperie culturale.

G. B.

★

SAVERIO RICCI, *Dal Brunus Redivivus al Bruno degli Italiani. Metamorfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Roma, Storia e Letteratura, 2009 (Studi e Testi del Rinascimento Europeo, 37), 288 pp.

A QUASI 20 anni dalla pubblicazione del libro intitolato *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Saverio Ricci ritorna a indagare sull'importante filone di studi intorno alla fortuna di Bruno nel pensiero europeo. Il volume, che secondo le stesse intenzioni dell'A. si presenta come una sorta di 'seconda parte' del precedente, si snoda attraverso una serie di percorsi tematici che, dall'illuminismo all'idealismo, fino ad arrivare alle polemiche sul monumento di Campo dei Fiori, mettono in luce il ruolo del filosofo nolano nella storiografia dei secoli XVIII e XIX. Nel primo capitolo l'A. passa in rassegna, con la consueta esaustività e chiarezza di stile che contraddistinguono i suoi scritti, giudizi e ritratti di Bruno quali emergono in repertori, dizionari ed enciclopedie del Settecento in ambito francese e italiano. La sezione dedicata al ruolo della Nolana filosofia nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert (pp. 7-10), il più celebre dei 'dizionari' dell'era moderna, serve a spiegare da un lato il mutato giudizio su Bruno da «filosofo maledetto» a «eroe dello spirito» che si registrerà alla fine del XVIII secolo in Francia e in seguito nella storiografia ottocentesca italiana, dall'altro la genesi concettuale del rapporto tra Bruno e Spinoza e tra Bruno e Leibniz, il cui aspetto filosofico più rilevante, vale a dire il panteismo, riceverà una trattazione più dettagliata nel III e nel IV capitolo del libro (pp. 45-92 e pp. 93-180). Il secondo capitolo, in apparenza il meno coerente rispetto all'unitarietà del volume, ma nondimeno ricco di spunti originali e stimolanti, affronta la questione della scarsa attenzione riservata da Leopardi al pensiero e all'opera di Bruno, disinteresse curiosamente speculare

all'esaltazione del genio 'poetico' e 'filosofico' di Copernico e di Galileo «come il più zelante e il più sofferente apologeta e 'martire' della sua causa» (p. 35). Tuttavia, è forse nella visione dell' 'infinito' come 'paradosso necessario' sul piano della vita civile e morale, seppure negato dalla filosofia e dalla scienza, che secondo l'A. è possibile rintracciare qualche 'scintilla' bruniana nelle riflessioni di Leopardi il quale, per la sua matrice illuminista, occupa comunque un posto «assai distinto e appartato rispetto ai filoni massimi della *Bruno-Renaissance* ottocentesca, in Italia e fuori d'Italia, dominando spesso in essi l'ispirazione dialettico-idealistica» (p. 42). Di ispirazione decisamente idealistica è invece la rilettura di Bruno in Germania, oggetto del terzo capitolo, dove grazie soprattutto all'impulso del giovane Goethe si assiste alla nascita di una tendenza nuova della 'fortuna' bruniana, che risente fortemente dello studio di Cusano e dei neoplatonici (Plotino su tutti), e in modo particolare di Spinoza e dello spinozismo, di cui la filosofia nolana viene vista da storici ed eruditi (Jacobi, Adelung, Buhle, Heidenreich) come la più importante prefigurazione. Dopo una lunga e approfondita analisi del *Bruno* di Schelling (pp. 53-71), lo scritto pubblicato nel 1802 che più di ogni altro testimonia l'avvenuta acquisizione della filosofia di Bruno nell'ambito dell'idealismo tedesco, il capitolo si conclude con un'ampia discussione dei due eventi che sanciscono la consacrazione definitiva di Bruno come filosofo europeo, vale a dire la pubblicazione degli scritti in volgare (ed. Wagner, 1830), fino ad allora di difficile reperimento, e la trattazione del suo pensiero nelle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel (pp. 81-91). Seppure in una visione certamente più articolata, anche l'interpretazione hegeliana di Bruno si salda al dibattito culturale dei suoi contemporanei e finisce con il rimanere entro i limiti di una sostanziale affinità tra il pensiero del Nolano e quello di Spinoza in nome del panteismo. Ma la riscoperta di Bruno avviata in terra 'alemannica' farà presto il suo ingresso, insieme all'idealismo tedesco e alla storiografia filosofica sviluppatasi in quel contesto, nell'Italia risorgimentale dove, a causa del fermento civile e politico di quegli anni, si accompagnerà al rinnovamento della coscienza nazionale. Si entra così negli ultimi due capitoli del libro di Ricci, a mio parere i più densi e significativi dell'intero volume, dedicati rispettivamente alla ricezione di Bruno nella tradizione intellettuale ottocentesca italiana (pp. 93-180) e alle polemiche suscitate dal celebre monumento di Campo dei Fiori inaugurato il 9 giugno 1889 (pp. 181-274). Iniziata con la prima traduzione italiana del *Bruno* di Schelling ad opera di Marianna Florenzi Waddington pubblicata nel 1844 a Milano, la diffusione del pensiero del filosofo Nolano in Italia vive dell'«appassionamento liberale» che caratterizza gli anni Cinquanta tra Napoli e Torino, città simbolo nelle lotte risorgimentali, nelle figure di Silvio e Bertrando Spaventa nonché nella loro teoria della 'circolazione' del pensiero filosofico italiano in quello europeo che fa di Bruno e della filosofia del Rinascimento quell'anello mancante alla via della modernità in Italia in luogo dell'assente Riforma luterana. Dopo aver esaminato in dettaglio il lungo percorso intellettuale di Bertrando Spaventa e le diverse fasi della sua interpretazione e collocazione del Nolano nella storia della filosofia europea, conseguenza tanto delle mutate condizioni politiche quanto di una nuova valutazione da parte di Spaventa della filosofia italiana più recente, da Gioberti a Galluppi e Rosmini, Ricci si sof-

ferma sull'importanza dei contributi di Francesco Fiorentino, autore della prima monografia italiana su Bruno (1861), e di Theodor Sträter al perdurare della fortuna di Bruno nella seconda metà dell'Ottocento. Nel capitolo conclusivo trovano spazio ulteriori importanti questioni quali pregi e difetti dei più significativi studi bruniani del finire del XIX secolo, da Berti a Fiorentino allo stesso Spaventa e di nuovo a Berti; le vicende politiche e burocratiche dietro alla costituzione del primo comitato per Campo dei Fiori e il ruolo giocato dalla Massoneria nel progetto del monumento nella piazza romana; l'analisi e l'interpretazione del fenomeno definito 'brunomania' dal gesuita Luigi Previti nel 1888; il valore morale e culturale, oltre che scientifico, dell'edizione nazionale del Bruno latino di Felice Tocco con cui si «chiude una fase della storiografia e della discussione anche ideologica su Bruno, per aprirne una nuova» (p. 266).

T. P.

★

Saperi a confronto nell'Europa dei secoli XIII-XIX, a cura di Maria Pia Paoli, Pisa, Edizioni della Normale, 2009, 554 pp.

RIMANE certamente un compito difficile, e tuttavia necessario, quello di illuminare tramite l'analisi storica accurata i meccanismi di trasmissione e i percorsi dei tanti 'saperi' che hanno costituito la struttura portante dell'edificio culturale europeo tra la fine del Medioevo e gli inizi dell'età contemporanea; compito difficile, per l'eterogeneità delle fonti, per il loro spesso difficile reperimento in fondi e archivi, per la sfida che pongono all'interpretazione dello storico, uso a contesti d'indagine più strutturati, a terreni più battuti, a costellazioni di idee maggiormente sistematiche. L'impresa è nondimeno necessaria, come dimostra la ormai ragguardevole mole di lavori sui molti 'saperi' e sulla loro diffusione, se si vuole dare ulteriore spessore a quadri storico-concettuali e categorie interpretative certo euristicamente feconde ma spesso notevolmente intangibili. Studiare nei casi minuti di individui, scuole e luoghi come veniva insegnata e appresa la teologia nella prima modernità; tratteggiare l'evoluzione della figura del precettore tra Cinque e Seicento; chiarire i termini della pratica ostetrica universitaria in alcune città tedesche sul finire del Settecento; collocare, all'interno di contesti cronologici e sociali precisi, la figura eccentrica del ciarlatano – per citare solo alcuni dei molti contributi presenti in questo volume – riveste tanta importanza nella storia della teologia, della pedagogia, della medicina, della cultura e della storia sociale precisamente perché invita lo storico a misurare e calibrare la tenuta dei quadri interpretativi entro i margini più angusti, ma di fatto più concreti, dei 'casi'. D'altra parte, la molteplicità di temi e problemi che vengono affrontati nel presente lavoro non è di fatto contenibile se non al prezzo della indebita riduzione di un quadro complesso e recalcitrante a rigidi inquadramenti categoriali. E parimenti difficilmente inquadrabile è la denominazione plurale di 'sapere' che qui viene assunta, la quale non va manifestamente intesa come definizione, bensì piuttosto come un termine che identifica, tra i vari contributi, una «somiglianza di famiglia», per usare una nota immagine di Wittgenstein, ovvero lascia intuire

tra essi un legame che, pur ammesso come preliminare condizione dell'indagine, non viene delimitato a priori, ma prende invece corpo e figura solo col procedere del lavoro stesso e col mostrarsi dei risultati della ricerca. E certo il volume, in cui si pubblicano gli Atti del convegno internazionale tenutosi a Pisa il 14 e 15 dicembre 2006, ricalcandone la struttura in tre sezioni distinte, ha il pregio di contenere i rischi di dispersione che un tale approccio comporta, individuando alcuni nuclei tematici fondamentali che risultano preziosi per orientare il lettore e per sostanziare l'analisi comparata dei vari casi presentati. L'ampia e competente introduzione di Maria Pia Paoli, assieme alla postfazione «con interrogativi» di Egle Becchi, contribuiscono a fornire compattezza alle 23 relazioni pubblicate, delineando quel «cerchio largo dei percorsi del sapere» che rappresenta la «traiettoria aperta» tracciata in questo prezioso lavoro.

S. M.

★

MICHAELA VALENTE, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo secc. XVI-XVIII*, Torino, Claudiana, 2009 (Collana della Società di Studi Valdesi, 29), 230 pp.

CON questo testo molto denso Michaela Valente colma, nella recente storiografia italiana sull'Inquisizione, una palese lacuna, ovvero la ricostruzione della «leggenda nera», che accompagna le vicende del tribunale romano fra Cinquecento e Settecento, realizzata attraverso la lettura di «opere note e meno note pubblicate, lette (tradotte) e discusse in Europa». Volutamente l'A. non affronta il tema relativo alla lotta al tribunale combattuta nella penisola attraverso sollevazioni spontanee di ceti popolari, come a Napoli, e a Roma, o strategie politiche messe in atto da Stati e città, come le repubbliche di Lucca e Venezia, ma, in qualche misura, e con motivazioni diverse, anche Firenze e Milano, Mantova e Modena (*Introduzione*, pp. 5-13). L'opera si articola in quattro parti: 1, «Sant'Uffizio o tribunal Antichristi»: *La polemica contro l'Inquisizione nel Cinquecento* (pp. 15-62); 2, *L'Inquisizione tra riflessione storica e strategia politica* (pp. 63-105); 3, *In fuga dall'Inquisizione* (pp. 107-136); 4, *Il Sant'Uffizio assediato* (pp. 137-182) e si conclude con *Una vittoria a tavolino. Pani, la controversistica cattolica e l'immagine dell'Inquisizione tra Sette e Ottocento* (pp. 183-219).

Accanto a due autori classici della polemica anti-inquisitoriale, Sarpi e Limborch, l'A. ne esamina molti altri, prevalentemente di lingua italiana, francese e inglese, già censiti da Emil van der Vekene (*Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 1992). Nella panoramica tracciata dall'A. vediamo quindi, come nel XVI secolo, la polemica contro il Sant'Uffizio attinga argomenti soprattutto dalla lettera e dallo spirito del Cristianesimo delle origini, teso a combattere l'eresia sotto la bandiera della persuasione e non della coercizione, in una linea che va da Agostino fino addirittura a Bernardo da Chiaravalle (*Teologia umanistica e teologia scolastica: Erasmo e Agrippa*, pp. 21-29). In questa sezione, a nostro avviso la più originale e incisiva dell'opera, l'A. recupera anche l'opuscolo nicodemita, *Modus... ad inquirendum*, nel quale un «eretico» italiano misconosciuto, Girola-

mo Massari, dà prova di feroce satira lucianesca, accompagnata da considerazioni dottrinali erasmiane. Nel secolo successivo anche il giurisdizionalismo di Sarpi (*Discorso dell'origine... dell'Inquisizione*) e la difesa della libertà nazionale dalla minaccia «papistica» mantengono viva, sul piano ideologico, la lotta contro il tribunale romano; in particolare in Inghilterra l'Inquisizione diviene un autentico mito da agitare per finalità politiche (*L'Inquisizione vista dall'Inghilterra*, pp. 79-88). Se in Olanda il «rimostrante» Limborch (*Historia Inquisitionis*) afferma l'assurdità della coercizione delle coscienze, in Francia il gallicano Marsollier (*Histoire de l'Inquisition*) sostiene invece l'autonomia del procedimento del potere secolare contro l'eretico, temi ripresi dal tutore del re Claude Fleury (*Discours sur l'Histoire ecclesiastique*). L'A. lascia spazio anche all'analisi di alcuni resoconti di viaggi in Italia, e di fughe dall'Inquisizione che, sul piano letterario, diffondono con successo, fra un pubblico più vasto, l'eco della «leggenda nera» dell'Inquisizione romana. Da studiare ulteriormente, anche nella sua fortuna postuma e nelle inusuali componenti utopistiche, si profila un testo singolare: *The memoirs of Signor Gaudentio di Lucca* del cattolico inglese Simon Berington (pp. 120-122). Nel Settecento, come è noto, Illuminismo, giurisdizionalismo e giansenismo affilano le proprie armi contro l'Inquisizione, ma la quantità e, soprattutto, la notorietà degli autori del secolo dei Lumi impediscono all'A. di districarsi in questo arcipelago con l'originalità dimostrata nelle prime parti del testo. Lo studio, da apprezzare anche per l'ampiezza e la qualità della bibliografia consultata, si correda di un utile *Indice dei nomi* (pp. 221-228).

S. A. B

★

Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au xvr^e siècle, sous la direction de J. Balsamo et C. Lastraioli, Paris, Honoré Champion, 2010, 430 pp.

PRESSO il Centro di Studi di Tours, nel novembre del 2007, Jean Balsamo e Chiara Lastraioli hanno organizzato un convegno sul tema estremamente affascinante dell'esilio, pena in uso sin dall'antichità, a cui sono stati dedicati recentemente studi importanti come quelli di Christine Shaw e Paolo Simoncelli. Nel xvi secolo, con l'irrompere della frattura del Cristianesimo e del nascente Stato moderno, la condizione dell'esule diventa sempre più frequente e motivata da ragioni diverse, le quali spiegano il continuo evocare Dante, modello letterario e politico indiscusso. Intorno all'idea di patria perduta, dell'espulsione, dell'allontanamento e quindi anche dall'esigenza di trovare un asilo, un rifugio, un approdo a queste peregrinazioni ruotano i sedici contributi di studiosi tra storici e letterati. Impreziosisce il volume la bibliografia ragionata redatta da Alessandra Grossi.

Intorno al bellissimo e immortale verso «Libertà va cercando, ch'è sì cara, come sa chi per lei vita rifiuta», si prendono in esame tre aspetti della questione (*Figures d'exilés*; *Refuges et havres de paix* e *Le refuge littéraire*). Così si tratteggiano i profili degli esuli dalle memorie degli ebrei espulsi nel 1306 (Iancu-Agou), agli ugonotti nel Nuovo mondo (Lestringant), a Francesco Pucci (Caravale), sen-

za dimenticare la condizione dei cattolici inglesi a Reims (Balsamo), come pure quei vagheggiati luoghi di approdo, rifugi di pace quali Augusta (Kammerer), la Basilea di Pietro Ramo (Felici), la Vienna di Blotius (Molino), la Haarlem dei rifugiati fiamminghi, lettori della Pléiade (Smith). L'ultima sezione, dedicata al rifugio letterario, presenta studi sull'esilio degli ebrei da Ferrara a Ragusa (Tucker) e sulle *Opere toscane* del fuoriuscito Luigi Alamanni (Tomasì), mentre di un altro fiorentino esule, Gabriele Simoni, si occupa Silvia D'Amico.

Alla vicenda di Benedetto Varchi, prima esule e poi tornato a Firenze per piegarsi alla strategia cosimiana di consenso a largo raggio, si dedica Lo Re per ricostruire la *damnatio memoriae* da cui il letterato fu colpito, ma c'è spazio anche per esaminare l'opera di Margherita di Francia come protettrice degli esuli in Savoia (Gorris) e la particolare vicenda di Montaigne (Desan), mentre Bettoni racconta la vicenda degli ugonotti fuggiti dopo la strage di San Bartolomeo a Venezia e di nuovo per scampare alla peste.

Alcuni studi qui presentati, come quello di Paola Molino, grazie alla ricchezza documentaria, giungono anche a proporre nuove interpretazioni interessanti e stimolanti. Attraverso la lente della rappresentazione dell'esilio di Abramo nelle *Figures de la Bible*, Engammare, invece, si occupa di poeti e artisti lionesi, ricordando come Calvino si considererà per tutta la vita un rifugiato francese e, come egli al pari di Vermigli, si rivolga sempre ai rifugiati.

M. V.

★

JACQUES FERRAND, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, édition de D. Beecher et M. Ciavolella, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010, 450 pp.

CON questo lavoro, gli studiosi Donald Beecher e Massimo Ciavolella rendono disponibile in una pregevole edizione moderna il testo del filosofo e medico francese Jacques Ferrand (1575 ca.-dopo 1623), trattato enciclopedico sulla malattia d'amore che, insieme alla *Anatomy of Melancholy* (1621) dell'erudito Robert Burton (1577-1640), è giustamente riconosciuto come uno dei massimi esempi della letteratura scientifico-filosofico-psicologica intorno alla malinconia dell'inizio del Seicento. Stampato per la prima volta nel 1623, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique* non ebbe particolare fortuna editoriale: tradotto in inglese nel 1640 è stato riproposto solo nel Novecento in edizione fotostatica (Krauss Reprint, Nendeln, Liechtenstein, 1978). L'attuale edizione fa seguito alla traduzione inglese proposta da Ciavolella e Beecher nel 1990 (*A Treatise on Lovesickness*, Syracuse University Press) e la traduzione italiana dell'opera redatta dal solo Ciavolella nel 1991 (Venezia, Marsilio); essa mette a disposizione, oltre al testo francese, un ampio studio introduttivo, una bibliografia aggiornata.

Nel testo, dedicato ai «Messieurs les Estudians en Medicine à Paris», Ferrand descrive le cause del male d'amore e della malinconia erotica, espone casi concreti della patologia malinconico-amorosa, passa in rassegna le opinioni delle diverse *auctoritates* sul tema – antiche e medioevali, sia cristiane sia islamiche, come pure del Rinascimento – e offre dei rimedi alla malattia. Benché Ferrand dimo-

stri un'ampia conoscenza degli autori del passato, l'opera è segnata soprattutto dall'influsso della medicina galenica e della pratica medica dell'inizio del Seicento, avendo come precursori immediati i medici-filosofi francesi André Du Laurens (1558-1609) e Jean Aubery (1550-1620), anch'essi studiosi della tematica amorosa in chiave medica. Il testo dell'opera, che nel volume edito da Garnier occupa le pagine 184-375, è stato stabilito da Beecher e Ciavolella sulla *princeps* riscontrata sulla ristampa fotostatica del 1978. Svolta con cura e rispettosa del testo originale, ma allo stesso tempo comprensibile ed accessibile, la loro edizione è annotata magistralmente e si rivela di sicuro interesse per gli studiosi della scienza, della tematica amorosa e della medicina. È preceduta da un ampio studio (pp. 11-177) che prende in considerazione non soltanto un'aggiornata letteratura critica su Ferrand e il suo testo, ma anche sull'intera tradizione medica, filosofica, scientifica e letteraria relativa alla questione della malattia d'amore, dagli autori classici fino al Seicento. Dando prova di una solida conoscenza della letteratura critica di varie discipline, gli studiosi offrono così uno strumento prezioso per poter comprendere l'opera di Ferrand – finora considerata poco più di una curiosità erudita – nel contesto della tradizione plurisecolare attorno alla malinconia amorosa. È auspicabile che l'edizione apra la strada a nuovi e fruttuosi studi sulla figura e l'opera del medico francese.

J. W. N. N.

★

PIETRO POMPONAZZI, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Estudio preliminar, traducción y notas de J. M. García Valverde, Madrid, Tecnos, 2010, CXII, 172 pp.

OLTRE a fornirci con estrema accuratezza filologica la prima traduzione spagnola del celebre *De immortalitate animae*, José Manuel García Valverde nel suo *Estudio preliminar* conduce un'articolata disamina dell'aristotelismo rinascimentale con particolare riferimento al dibattito sulla concezione aristotelica dell'anima e alle polemiche suscitate dalla pubblicazione del trattato perettiano (1516). L'indagine si estende ai contenuti dell'opera e alle posizioni critiche assunte dal Mantovano nei confronti delle tesi di Platone, Averroè, Alessandro di Afrodisia e Tommaso d'Aquino. L'originalità della interpretazione di Valverde si può apprezzare soprattutto nei paragrafi quarto e quinto del suo saggio introduttivo, rispettivamente dedicati a *La doctrina de Pomponazzi: hacia una nueva antropología aristotélica* e al *Debate moral y la cuestión del descreimiento de Pomponazzi*. Nel primo dei due paragrafi, dopo aver sottolineato che la formula perettiana (mortalità assoluta e immortalità accidentale dell'anima) è l'esatto capovolgimento di quella tomistica (immortalità assoluta e mortalità relativa) e dopo aver confermato che essa ha come presupposto la dipendenza dell'attività intellettuale dall'immaginazione sensibile e quindi dal corpo *ut obiecto* e non *ut subiecto*, Valverde rileva che «un punto débil del pensamiento de Pomponazzi» è dato dalla mancata puntualizzazione del rapporto tra l'intelletto agente e l'intelletto umano. Impegnandosi in un «difícil juego de equilibrio», il Mantovano tenta di costringere la dottri-

na aristotelica nell'«esquema cerrado» dell'anima essenzialmente materiale; egli cioè sacrifica sull'altare della coerenza (p. LXIV) il tema importantissimo della creatività dell'intelletto umano con il risultato di non accorgersi «de las fallas de su propia tesis: la inmaterialidad relativa que otorgó al intelecto humano carece de una significación clara, y la materialidad substantial deja tras de sí la incógnita de cómo, a pesar de todo, puede el hombre alcanzar un conocimiento universal» (p. LXIV). A differenza dell'Afrodisio, Pomponazzi non conduce un'analisi della genesi del pensiero astratto: negando l'autointellezione diretta, attribuita solo alle Intelligenze divine, e respingendo ogni vincolo tra l'intelletto agente e quello umano, egli traccia una «raya tan clara en los propios textos de Aristóteles según la cual todas aquellas referencias que se hacen en estos a la existencia de un intelecto imperecedero y ajeno al devenir natural se refieren a las Intelligentias celestes y de ningun modo al alma intelectiva humana» (p. LXX).

Segnalati i punti deboli della costruzione gnoseologica del Mantovano, nel quinto paragrafo del suo *Estudio preliminar* Valverde individua nell'ambito etico la dimensione moderna del pensiero perettiano, inteso come un «esfuerzo magnífico por ofrecer una visión de la dignidad humana, de su profunda esencia moral, sin tutela religiosa». Proponendo un'etica svincolata dalla speranza nella immortalità e perciò stesso circoscritta unicamente entro i limiti dell'esistenza mondana e fondata sulla responsabilità del soggetto agente, il Peretto opera una vera e propria svolta nel pensiero etico la quale, come scrive Valverde, «ha tutta la portata di una rivoluzione copernicana» (p. LXXIV): da un lato prende le distanze dalla concezione ficiniano-cristiana della vita umana per la quale la contemplazione di Dio posta come compimento del fine ultimo dell'uomo postula un'esistenza ultraterrena e dall'altro evita le ambiguità della dottrina aristotelica dell'*Etica Nicomachea* in cui si determina una frattura tra i primi nove libri dedicati alle virtù pratiche e mondane e il libro decimo in cui la vita contemplativa e la corrispondente *eudaimonia* sono riservate ad uomini di «essenza superiore». Ma se l'attività teoretica è esercitata solo da pochi, quella pratica non deve eccedere le capacità della maggioranza degli uomini. La determinazione del fine etico non può cioè prescindere dalla realtà umana. La questione è affrontata entro la cornice di una concezione organicistica della società, la quale, anziché avere ascendenze nel tema stoico della solidarietà, è ricondotta da Valverde, lungo la linea interpretativa della Perrone Compagni, alla matrice aristotelica del *politikón zōon*. Come gli organi del corpo esercitano funzioni diverse, ma si coordinano in vista della sussistenza del tutto, così gli uomini si differenziano nel tessuto sociale, ma si accordano tra loro, come in una sinfonia in cui la *commensurata diversitas* delle voci produce *concentus et delectatio*. La naturale convivenza degli uomini è favorita dai tre intelletti che sono preposti allo svolgimento delle nostre attività teoretiche (*intellectus speculativus*), pratiche (*intellectus operativus*) e produttive (*intellectus factivus*). Anzi, proprio tale tripartizione degli intelletti, di origine aristotelico-averroistica, garantisce la natura ancipite e intermedia dell'uomo nella gerarchia universale, poiché lo rende partecipe della vita divina con l'attività contemplativa o lo apparenta alle bestie per via dell'attività manuale e produttiva. Ma la dimensione propria dell'uomo è quella etica, che si riferisce all'intelletto pratico. A fronte dell'attività teoretica,

elitaria, quella pratica è specifica di tutto il genere umano; tutti gli uomini sono capaci di distinguere il bene dal male; perciò tutti debbono possedere perfettamente l'intelletto operativo per il quale la specie umana si conserva nel modo più conveniente attraverso il perseguimento della virtù e la fuga dal vizio. Ma se per alcuni la vita etica è un imperativo, per altri si rende necessario il ricorso all'azione punitiva delle leggi o alle parabole e alla favole della religione. E proprio ciò conferma – a parere dell'interprete – che l'etica pomponazziana non è di derivazione stoica, ma resta, per la sua concezione della virtù come controllo delle passioni, fortemente radicata nell'ambito del pensiero aristotelico.

F. P. R.

★

VALERIA SORGE, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Milano, Mimesis, 2010.

LA trascendencia histórica del pensamiento de Pietro Pomponazzi ha sido y sigue siendo uno de los temas más importantes a los que puede acercarse el historiador de la filosofía. Con este libro, la profesora Valeria Sorge ofrece una revisión hermenéutica, bien documentada, de las diferentes vertientes del pensamiento de Pomponazzi, y lo hace con la intención de, entre otras cosas, arrojar luz sobre el problema de la incardinación de su figura entre el naturalismo renacentista y el movimiento libertino del siglo xvii.

El trabajo de Sorge se articula en virtud de dos grandes coordenadas que marcan su desarrollo de principio a fin: por un lado, se analiza la bibliografía crítica en torno al filósofo mantuano desde Ernest Renan hasta nuestros días, lo que supone un gran esfuerzo de documentación: a este respecto, la autora pone a disposición del lector una visión de conjunto bastante fiable de las distintas posturas interpretativas que se han dado a lo largo del siglo xx; y, por otro lado, se realiza una lectura directa de los textos de Pomponazzi: para esto se parte de la literatura previa al *De immortalitate animae* de 1516, puesta a disposición del público por el trabajo de un Nardi o un Poppi, entre otros, y se concluye con una exégesis detallada de las obras más importantes del Peretto; esta exégesis está, a su vez, determinada por un minucioso estudio tanto de las fuentes como de los precedentes históricos que el naturalismo de Pomponazzi tiene en la filosofía medieval y en la renacentista.

Para esta labor la autora encuentra una motivación especial en las distintas aportaciones de Vittoria Perrone Compagni, ya sea en el terreno de la interpretación, ya sea en el de la edición y traducción de los escritos pomponazzianos. Con esta perspectiva como punto de referencia, Sorge aborda el interesante asunto de la evolución doctrinal de Pomponazzi con la convicción de que las obras de madurez suponen la culminación de un proceso de génesis y desarrollo de los grandes núcleos teóricos que ya están presentes en la actividad docente que aquél llevó a cabo inicialmente en Padua. En este sentido cobra especial relevancia los presupuestos metodológicos de su propia reflexión filosóficas, presupuestos que inciden directamente en la propia visión que el Peretto tenía del aristotelismo, y de los que emanan los grandes temas de su filosofía: la teoría de la causalidad, el

nexo hombre-mundo y el tema del *ordo* ejemplarizante del universo. Con estos instrumentos en sus manos, la autora trata de poner en evidencia que el periplo intelectual de Pomponazzi está marcado por una sólida unidad especulativa interna, y esta unidad nos remite a un hombre que, efectivamente, ejerció con libertad la filosofía, si bien no con los tintes de impiedad y ateísmo que algunos han querido ver en ella en base sobre todo a su presencia en la literatura clandestina posterior.

J. M. G. V.

★

L'Umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo, a cura di L. Bianchi e G. Paganini, Napoli, Liguori, 2010 (Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»), 384 pp.

IL volume degli Atti del convegno internazionale, organizzato dall'Università Orientale in collaborazione con l'Università del Piemonte Orientale e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, presenta un numero cospicuo di contributi pregevoli, centrati su autori significativi – da Montaigne a Bruno, a Campanella, da Descartes a Bayle, Leibniz, Meslier, Montesquieu – che, tra il XVI e il XVIII secolo, hanno contribuito a definire l'immagine della modernità. L'obiettivo comune dei contributi, che riguardano diversi periodi e orientamenti culturali (scetticismo moderno, filosofia del Rinascimento italiano, cartesianesimo, Illuminismo), consiste nel mostrare come il nuovo sapere scientifico si sia intrecciato con l'antropologia filosofica del tempo e come nuclei tematici fondamentali corrispondano a diversi momenti della modernità. Innanzitutto il tardo Rinascimento e la crisi della visione antropocentrica tradizionale: in tale ambito, i nomi di Montaigne, Bruno e Campanella hanno costituito un punto di riferimento imprescindibile, sia per la loro intrinseca pregnanza, sia per la cospicua eredità di pensiero e di problemi che innervano la filosofia del Seicento. Dai contributi su Montaigne di Ph. Desan («*Pratique et négociation de science*»: la réfutabilité chez Montaigne) e N. Panichi (*Scomposizioni/ricomposizioni. Sebond nello specchio di Montaigne*), e da quelli su Bruno e Campanella di E. Canone (*Giordano Bruno: per una riforma dell'uomo e dell'umanesimo*) e G. Ernst (*Filosofia e amministrazione della casa nell'Oeconomica di Campanella*) è emerso il duplice volto della crisi dell'umanesimo tardo-rinascimentale, intesa come abbandono di scenari metafisici e come ricerca di nuovi equilibri aderenti alla nuova immagine dell'uomo e del cosmo.

Una seconda sezione del volume raccoglie contributi dedicati alla filosofia del Seicento ormai in piena età meccanicistica. In questa sezione gli studi si concentrano sulla figura di Descartes, sui problemi posti dal dualismo e dall'unità delle sostanze, e sull'eredità cartesiana. Il tema cruciale dell'umanesimo cartesiano emerge in modo specifico dallo studio di D. Kambouchner che si interroga su quanto in esso vi sia di 'mitico' e quanto invece di sostanziale, mentre I. Agostini si è occupato della discussione con Henry More. Lo studio di temi postcartesiani è affidato ai contributi di A. McKenna e di A. del Prete, che mettono in luce il modo in cui Pascal e Pierre-Sylvain Régis si confrontarono, rispettivamente, con

i 'libertini' del tempo e con il sistematore della teologia razionale, Malebranche. Lo studio di S. Di Bella su Leibniz e quello di G. Mori su Bayle mostrano le soluzioni divergenti a cui poteva condurre il confronto con i nuovi saperi del secolo, fossero essi quelli del mondo fisico o quelli del mondo morale, con la nascente antropologia filosofica: 'concordia' o divergenza sistematica rispetto alle esigenze del pensiero religioso furono gli esiti ultimi di due filosofi vicini nel tempo e nella cultura, quanto lontani negli obiettivi ispiratori. Il contesto inglese si definisce attraverso i contributi di S. Hutton e G. Paganini: il primo dedicato all'«enciclopedia» di un 'virtuoso' secentesco, John Finch, il secondo centrato sul modo in cui Hobbes ricostruisce l'umanesimo tradizionale sulle basi di un ordine artificialmente elaborato (*Thomes Hobbes e la questione dell'Umanesimo*). Infine, il contesto italiano viene indagato da O. Trabucco con un contributo sull'attività scientifica di Giovan Battista Baliani. Un terzo gruppo di studi concerne il legame tra antropologia, politica e scienze della natura nella fase di passaggio dal Seicento al Settecento. Esso comprende i contributi di J. Ch. Darmon su una nuova antropologia neo-epicurea, di J. C. Laursen sull'utopia di Denis Veiras e di L. Bianchi sullo *Spicilège* di Montesquieu.

Il gruppo conclusivo di contributi si incentra sul primo Illuminismo, considerato nei suoi diversi ambiti nazionali. Quello italiano viene analizzato da S. Serapica che si sofferma sul nuovo approccio giusnaturalistico adottato nella *Scienza morale* di Celestino Galiani. All'ambito francese appartengono gli studi di M. Benítez e S. Charles, dedicati rispettivamente al problema della libertà umana in un contesto deterministico come quello di Jean Meslier e all'elaborazione di una metafisica da parte dell'autore 'clandestino' Delaube. Dell'ambito tedesco si sono, infine, occupati F. Tomasoni e G. Landolfi Petrone: il primo ha toccato il tema della 'sensibilità' nell'*Eklektik*, visto nei suoi rapporti con la nuova scienza e con la mistica, mentre Landolfi Petrone si è soffermato su un classico dell'antropologia prekantiana (*La Bestimmung des Menschen in Johann Joachim Spalding*).

M. P.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Simonetta Adorni Braccesi, Guido Bartolucci, Silvia Ferretto, José Manuel García Valverde, Thomas Gilbhard, Delfina Giovannozzi, Paolo Lombardi, Stefano Miniati, James W. Nelson Novoa, Mariassunta Picardi, Tiziana Provvidera, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Giulio Riga, Michaela Valente.

SPHAERA



QUALE STORIA PER L'ASTROLOGIA?

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

AL primo volume della sua storia dell'astrologia occidentale, dedicato al periodo compreso fra le origini babilonesi e il secolo v d.C., Nicolas Campion ne ha aggiunto nel 2009 un secondo, che dal sec. v giunge ai giorni nostri.¹ Si tratta di un arco cronologico dalla ragguardevole durata, più o meno 1500 anni, nel quale un elemento saliente delle vicende dell'astrologia appaiono le sue alterne fortune. Coinvolta, insieme agli altri campi del sapere, nella rottura culturale connessa al crollo dell'Impero romano, l'astrologia conosce un trionfale ritorno in Occidente a partire dal secolo XI, all'avvio delle traduzioni latine del *corpus* filosofico e scientifico di lingua araba, che comprende al suo interno le versioni di grandi testi antichi e tardo-antichi. Saldamente inserita nell'alta cultura tardo-medievale e rinascimentale; largamente divulgata, anche a livello popolare, nell'età della stampa; studiata e praticata da scienziati e filosofi fino alla metà del Seicento, nella seconda metà del secolo XVII l'astrologia subisce un drastico allontanamento dagli ambienti colti. Questa drammatica crisi non ne segna però la scomparsa. Riemersa in ambiente esoterico fra Settecento e Ottocento, conoscerà infatti nuova fortuna, in nuove vesti, presso le correnti teosofiche e genericamente spiritualistiche, per andare incontro, lungo tutto il Novecento, da un lato, ad un intenso processo di riformulazione e divulgazione giornalistica; dall'altro, ad una revisione in chiave psicologica, mediata soprattutto dall'importante rivisitazione junghiana. Questi ultimi sviluppi scorrono in parallelo agli effetti del ritrovamento, ripubblicazione ed analisi, già avviati nel secondo Ottocento, ma stranamente assenti dall'esposizione di Campion, di alcuni fondamentali trattati astrologici in lingua greca, latina ed araba: un recupero filologico di importanti voci dell'astrologia 'classica', destinato a fecondare nel tempo una linea di indagine storico-astrologica che comincia oggi ad assumere una qualche consistenza nella cultura accademica di alcuni paesi europei (meno, in verità, in quella italiana).

Dopo un rapido schizzo della vicenda medievale e rinascimentale, una buona metà del libro di Campion tratta delle vicende post-secentesche, di solito poco studiate. Viene così indirettamente mostrata, una volta di più, l'obsolescenza del vecchio schema storiografico, assai duro a morire, che assumendo come costitutivo l'antico rapporto fra astrologia e immagine geocentrica del cosmo puntava a descrivere una studiata simmetria fra il trionfo dell'eliocentrismo copernicano e la scomparsa dell'astrologia in Occidente. Non sono però la caduta di questo schema, e le complesse questioni storiografiche che essa ha aperto (dove vanno

ofaraco@tin.it

¹ N. CAMPION, *A History of Western Astrology. Vol. II: The Medieval and Modern Worlds*, London-New York, Continuum, 2009.

cercate le radici della crisi tardo-secentesca dell'astrologia? Quali sono le caratteristiche delle sue nuove versioni sette-ottocentesche? In quale rapporto si pongono con l'astrologia classica le versioni oggi più diffuse dell'astrologia, quella mass-mediologica e quella 'psicologica'?) ad attrarre centralmente l'attenzione di Champion. Come recita l'*Introduzione*, egli punta piuttosto ad offrire una «simple narrative» delle vicende dell'astrologia, sulle quali in venti capitoli accumula un cospicuo materiale informativo. Il quadro che ne risulta è vasto; ma l'esiguità dell'approfondimento teorico e della discussione storiografica non manca di recare le sue tracce. Si incontrano così da un lato, come del resto già nel primo volume,¹ alcuni curiosi scivoloni storico-filosofici: irriconoscibile un Platone per il quale il cosmo sarebbe «created by a 'God' who is conceived of as good, supreme and conscious»; poco identificabili le «Aristotelian complexities» dalle quali Copernico avrebbe salvato «the geometrical Platonic cosmos»; imprecisa la presentazione dell'interpretazione tomistica dell'astrologia, che per Champion ammetterebbe l'esistenza di un influsso astrale esercitato solo sul corpo dell'uomo, e non anche sulle parti dell'anima più strettamente legate al corpo;² e si potrebbe continuare. Dall'altro lato, l'esposizione unilineare di vicende complesse, segnate da cesure e iati, che attraversano fasi diverse, percorrono molteplici sentieri, sono attraversate da dibattiti e scontri di grande portata, genera una impressione di continuità, inadeguata all'oggetto.

Un elemento generatore dell'indagine astrologica può essere individuato nella convinzione che siano rintracciabili rapporti significativi di corrispondenza tra i movimenti degli astri e le concomitanti vicende terrene. Tale ipotesi di corrispondenza dà luogo al complesso di tecniche su cui si basano la pratica e la teoria astrologiche, che entrano a loro volta in rapporto con l'ambiente sociale e culturale, con la filosofia e le scienze. In questo processo sono certo presenti elementi forti di continuità: una volta strutturate, le tecniche astrologiche vengono a costituire una sorta di blocco, che scorre pressoché identico su tempi lunghissimi, dalla durata plurisecolare. Ma vi sono altrettante differenze, anzitutto al livello delle interpretazioni filosofiche cui la pratica astrologica dà luogo, e con essa interagiscono: l'astrologia stoicizzante non è identica né a quella ermetica né a quella neoplatonizzante; l'astrologia araba reinterpreta quella classica, ma ne modifica molti aspetti; l'astrologia cristiana medievale rilegge quella antica attraverso i testi in arabo, respingendone però alcuni temi; il Rinascimento vede nascere una linea di riforma dell'astrologia, che vuol recuperare la classicità, lasciando da parte le «nugae» arabe e medievali; fra Cinquecento e Seicento l'astrologia ristruttura le sue tavole, tenendo conto del sistema copernicano; quella post-secentesca tende a recidere i rapporti plurisecolari con le filosofie naturali... Persino al livello delle tecniche l'uniformità non è totale: astrologia oroscopica e astrologia oraria presuppongono quadri concettuali diversi; la teoria delle grandi congiunzioni furoreggia nei testi arabi e medievali, ma scompare a fine Seicento; l'astrologia giornalistica nata nel tardo Ottocento modifica, ponendo una inedita enfasi sui

¹ Cfr. la recensione di G. BEZZA, «MHNH», IX, 2009, pp. 293-298.

² N. CAMPION, *A History*, cit., pp. x, xiv, 109, 86.

segni solari, persino le procedure che sembravano più stabili, legate all'interpretazione degli oroscopi di nascita. La molteplicità delle soluzioni non è soltanto diacronica, ma spesso anche sincronica: l'astrologia di Tolomeo è diversa, concettualmente e tecnicamente, da quella del quasi contemporaneo Doroteo di Sidone; Campanella critica severamente aspetti importanti dell'astrologia di Cardano; e si potrebbe continuare.

Questi aspetti del quadro, e i dibattiti anche aspri che spesso li accompagnano, nella ricostruzione di Campion sfumano fino a svanire. Mosso dalla affermazione preliminare, secondo la quale allo storico l'astrologia appare come «variously, a form of magic, a system of prediction, a model for psychological growth, a science, a spiritual tool, a religion and a system of divination, definitions which are not mutually exclusive»,¹ il suo libro non si chiede mai in quale senso ed entro quali limiti l'arte di Urania abbia potuto essere intesa volta a volta in forme tanto diverse; né giunge mai a discutere che cosa essa di per sé veramente sia. Pesa su questo limite anche una attenzione troppo limitata all'indagine storiografica più recente, ai risultati in essa raggiunti e ai problemi segnalati. Ma si può far veramente storia di qualcosa, di cui si evita di discutere i caratteri?

¹ Ivi, p. x.

L'IDEA DI 'ANIMA STELLATA'
NEL QUATTROCENTO FIORENTINO.
ANDREA DA BARBERINO
E LA TEORIA PSICO-ASTROLOGICA
DI MARSILIO FICINO

CESARE CATÀ

SUMMARY

In Book 5 of Andrea da Barberino's *Il Guerrin Meschino*, the author uses the Apennine Sybil as his mouthpiece to describe an 'ontological parallelism' between the structure of the cosmos and the psychological constitution of the human soul. As is well known, the notion of a correspondence between the stars and the psychological characteristics of man is also a fundamental theme in Marsilio Ficino's works, particularly in his *De vita coelitus comparanda*. An analysis of this central concept in both authors may be useful to delve deeper into an important aspect of the idea of the 'soul' in the Renaissance.

NEI capitoli XII e XIII del quinto libro del *Meschino di Durazzo*, meglio noto come *Guerrin Meschino*,¹ Andrea da Barberino stabilisce un parallelo tra la struttura planetaria del cosmo e l'impianto psicologico dell'anima umana. Il paragone, che nel romanzo è affidato alle parole che la fata Sibilla rivolge al Cavalier Guerrino, appare come una espressione letteraria dell'idea dell'essere umano quale microcosmo, molto comune nella filosofia europea del Quattrocento, in particolare nell'opera di Marsilio Ficino, il quale aveva teorizzato l'idea di una corrispondenza tra gli astri della volta celeste e le caratteristiche spirituali e fisiche dell'essere umano.²

cesareintower@libero.it

¹ Per l'edizione del testo, con relativa introduzione e bibliografia, si fa riferimento a: A. DA BARBERINO, *Il Guerrin Meschino*, edizione critica secondo l'antica vulgata fiorentina a cura di M. Cursietti, Roma-Padova, 2005.

² Per una introduzione alla tematica della antropologia astrologica in Ficino, cfr. M. M. BULLARD, *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, «Renaissance Quarterly», XLIII, 1990, pp. 687-708; T. MOORE, *The Planets Within: Marsilio Ficino's Astrological Psychology*, Lewisburg, 1982, ed. it. *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, Bergamo, 2008; C. V. KASKE, *Ficino's Attitude Towards Astrology in the De vita coelitus comparanda, the Letter of Poliziano, and the Apologia to the Cardinal*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, 1986; C. VASOLI, *Le débat sur l'astrologie à Florence: Ficin, Pic de la Mirandole, Savonarole*, in *Divination et controverses religieuses en France au XVI^e siècle*, Paris, 1987, pp. 19-33; IDEM, *Marsilio Ficino e l'astrologia*, in *L'astrologia*

Il *Liber de vita coelitus comparanda* e alcuni passaggi delle sue *Lettere* sembrano avere dei punti in comune con la descrizione di Barberino. Una breve analisi comparativa di questo tema nei due autori, eminenti personalità culturali della Firenze del Quattrocento (Barberino sembra sia morto circa negli stessi mesi in cui Ficino veniva alla luce), può mostrare un aspetto importante dello sviluppo dell'idea rinascimentale di anima in riferimento ai corpi celesti.¹ Andrea, alcuni decenni prima di Marsilio, dimostra di conoscere la questione con un certo livello di profondità. Quella che il filosofo fiorentino fa propria è, infatti, un'idea il cui sviluppo è da individuarsi nell'opera di Platone, e che troverà un'originale espressione nella cultura cavalleresca. Nel primo decennio del xv secolo, ossia al tempo della originaria stesura del *Meschino* (che per alterne vicende connesse con la condanna del testo sarà pubblicato soltanto nel 1473, quando l'autore era già defunto),² la cultura fiorentina mostra *in nuce* una teorizzazione del rapporto tra l'esteriorità sacra del cosmo e l'interiorità divina dell'uomo.³ Ficino svilupperà tale concezione, seguendo il sentiero indicato da Pletone nel suo passaggio a Firenze, circa un ventennio più tardi rispetto alla stesura del *Meschino*.

La concezione di Marsilio Ficino è compendiata nelle parole di una lettera che questi inviò a Lorenzo il Magnifico, nella quale si legge: «tutto il Cielo in noi si ritrova, avendo noi un ardente vigore, e una celeste origine».⁴ Tale idea, che André Chastel ha preso in esame in uno studio dedicato alla relazione tra l'anima e gli astri nell'opera di Ficino,⁵ trova un corrispettivo importante nello scritto di Barberino; questo scritto può essere visto come una traccia per comprendere il retroterra culturale della filosofia ficiniana, in quanto testimonia lo sviluppo dell'idea di anima dall'antichità classica alla cultura fiorentina quattrocentesca. Reciprocamente, tale filosofia può illuminare il significato più profondo del romanzo di Barberino, il quale può essere letto secondo vari livelli interpretativi.

Esaminiamo il passaggio nel quale la Sibilla Appenninica esprime l'idea di uomo quale immagine speculare del cielo. Ci troviamo nel quinto degli otto libri che compongono il testo, il libro fondamentale, nel quale Meschino, lasciata la corte dell'Imperatore per cercare la propria vera identità e poter così sposare la

e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento, Milano, 1992, pp. 159-186; O. POMPEO FARACOVÌ, *Introduzione* a M. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, Milano, 1999; EADEM, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, 1996 (dedicate a Ficino sono le pp. 199-218).

¹ Per un quadro generale della questione, cfr. E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia tra Trecento e Cinquecento*, Bari, 1976.

² Cfr. M. CURSIETTI, *Fortuna e sfortuna di un romanzo medievale*, in A. DA BARBERINO, *Il Guerin Meschino*, cit., pp. XIII-XIX.

³ Per il ruolo dell'astrologia nella cultura rinascimentale, cfr. *L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Sarzana, 2004.

⁴ Cfr. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 233-234. Sul tema, cfr. O. POMPEO FARACOVÌ, *L'homme et le cosmos à la Renaissance: 'le ciel en nous' dans une lettre de Marsile Ficin*, «Diogenès», 207, 2004, pp. 64-71.

⁵ A. CHASTEL, *Lettres sur la connaissance de soi et l'astrologie*, «La Table Ronde», 2, 1945, pp. 187-210.

dama Elisena, giunge finalmente, a seguito di innumerevoli e fantasmagoriche peripezie, nella a lungo cercata Grotta delle Fate, nei monti della Marca, sede della Sibilla Appenninica, custode della sapienza, in grado di rivelargli la sua origine e dunque il suo destino. Dopo varie prove, la Sibilla rivelerà a Meschino come il suo vero nome fosse Guerrino, chi fossero i suoi perduti genitori e una serie di insegnamenti che esprimono la complessa e ambigua simbologia dell'apparato mitologico incarnato dal suo personaggio.¹ In tale contesto narrativo, nel quale Guerrino viene infine a conoscenza della verità a lungo inseguita, egli è messo al corrente del legame ontologico tra l'essere umano e i corpi celesti. Le diverse parti dello spirito e del corpo dell'uomo agiscono come corrispettivi di astri e pianeti. Questa descrizione fornita da Barberino deve essere compresa alla luce del significato sapienziale e mistico che le parole pronunciate dalla fata Sibilla assumono nel contesto del romanzo. Il *Guerrin Meschino*, come ho avuto modo di argomentare altrove sulla scorta del legame tra Barberino e la Materia di Britannia,² è fondamentalmente un romanzo cavalleresco, nel quale la Sibilla Appenninica assume un ruolo graalico; la sapienza della Sibilla è il fine mistico della ricerca del Cavaliere.³ In questo senso, quanto Guerrino può apprendere tramite gli insegnamenti della Sibilla assume un portato salvifico e ieratico, la cui funzione è quella di elevare spiritualmente l'essenza del protagonista.

Nel passaggio che intendo esaminare al fine di mostrare la consonanza con la teoria astrologica di Ficino, la Sibilla si rivolge al Cavaliere per illustrargli il senso verace di una decisiva parola da lui utilizzata: «fata». Parola in cui si assommano varie tradizioni europee, il termine «fata» è spesso, nell'ambito culturale in cui è ambientato il *Guerrin Meschino*, sinonimo di Sibilla.⁴ Non a caso, le leggende sibilline popolari si intrecciano con quelle di numerosi esseri femminili sovranaturali, evidenziando un interessante legame con le *fairy tales* della tradizione celtica.⁵ Nell'accezione del Barberino, il termine «fata» sta a indicare un essere immortale e immateriale, dotato di poteri conoscitivi e spirituali sovrumani. Fata è dunque un essere terrestre, la cui natura è fondamentalmente celeste. Nel sentirsi denominare «fata», la Sibilla rivela al Cavaliere un principio fondamentale, il

¹ Sul tema, cfr. M. POLIA, *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, Bologna, 2004.

² C. CATÀ, *Il retroterra celtico di Andrea da Barberino. Significati storico-filosofici del mitema dell'incontro tra il Cavaliere e la Fata-Sibilla*, in *Corrado Giaquinto tra Fortunato Duranti e la Sibilla*, Atti del Convegno di Montefortino (18-24 settembre 2009), a cura di S. Papetti (in corso di pubblicazione).

³ Per il legame tra Barberino e la cultura cavalleresca, cfr. G. ALLAIRE, *The Chivalric Histories of Andrea da Barberino: A Re-evaluation*, Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1993.

⁴ Per uno sguardo sulla figura della fata, cfr. L. HARF-LANCNER, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Milano, 1989. Per il rapporto tra la Sibilla Appenninica e la simbologia delle fate, cfr. I. LIVIGNI, *Da Sibilla a incantatrice: la Fata Alcina*, in *Le terre della Sibilla Appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura*, Atti del Convegno di Ascoli Piceno-Montemonaco (6-9 novembre 1998), Montemonaco, 1999, pp. 25-30.

⁵ V. CARRASSI, *Il 'fairy tale' nella tradizione narrativa irlandese. Un itinerario storico e culturale*, Bari, 2008.

cui valore deve appunto essere compreso alla luce della contestualizzazione cui ho fatto cenno in precedenza.

Leggiamo nel capitolo dodicesimo del quinto libro dell'opera:

Passata l'ora, al mio parere, della terza, io montai suso in sul palagio e scontrai la Sibilla ch'aveva mutata sua figura, e aveva con seco damigelle di tanta bellezza ch'era una meraviglia a vederle; e venivano contro a me con un falso riso. E quand'io la vidi tanto bella, mi meravigliai e fecimi contro a llei per sentire novelle di quello che io cercava e di quello che io aveva veduto. E però l'andai incontro e salutala dicendo: «Quella cosa che tu hai più speranza, nobilissima fata, ti sia inn aiuto». Ed ella mi domandò: «Che cosa è "fata"? Tu mi chiami fata, e tu ssè fata come sono io!». E domandòmi sed io sapeva di che era questo nostro corpo dell'uomo.¹

A questo punto, la Sibilla rivela al cavalier Guerrino come il corpo umano sia composto di cinque elementi, di cui quattro sono naturali – aria, acqua, terra e fuoco – e un quinto, «il quale per intelletto umano non si può sapere dond'e' vegna, se nonne per ispirazione divina – si è l'anima».

Dopo aver descritto l'anima come caratteristica divina specifica dell'uomo, di cui sono privi i restanti esseri, la Sibilla rivela a Guerrino come tale anima sia composta a sua volta dei dodici segni del cielo, dai quali essa è in parte governata. A questo punto, Barberino fornisce un'ampia, completa e didascalica descrizione di astrologia zodiacale, enumerando ogni segno e i rispettivi nomi, proprietà e influenze sulla vicenda umana, a seconda delle posizioni astrali.² L'anima umana, nella sua formazione, è definita dalle posizioni dei singoli astri e delle costellazioni, i quali nel loro moto influenzano quelle parti dell'anima umana di cui sono immagine. C'è una corrispondenza biunivoca, nel quadro zodiacale illustrato ampiamente da Barberino, tra le varie facoltà dell'anima e i corpi celesti. La Sibilla rivela quindi come vi siano anche sette pianeti che governano l'uomo. Essi sono essenziali per la stessa esistenza umana: «Ancora tiene il corpo in parte el governo di sette pianeti, e senza quello sarebbe niente». I sette pianeti, come già per la tradizione platonica e neoplatonica, sono costitutivi dell'essere umano, per quanto concerne gli aspetti sia fisiologici («se Mercurio non facesse correre i sangui per questi corpi, e' non sarebbero niente») che emozionali («Iupiter dà [all'essere umano] chiarezza per la quale conosce e discerne le cose l'una dall'altra con giocondità d'allegrezza») del suo essere.

Quella esposta in modo romanzesco e fantastico nell'opera di Andrea da Barberino è in ultima analisi una teoria antropologica, secondo la quale l'essere umano è ontologicamente connesso, nelle sue caratteristiche fisiche e spirituali, con i dodici segni zodiacali e i sette pianeti, le cui disposizioni astrali sono collegate con il suo stesso essere. Siamo evidentemente di fronte alla concezione dell'uomo come microcosmo, che Ficino svilupperà nel corso della sua opera, teorizzando filosoficamente una idea di essere umano che già compare nel romanzo

¹ A. DA BARBERINO, *Il Guerrin Meschino*, v, XII, cit., p. 360.

² Ivi, p. 361 sgg. Le medesime descrizioni del Barberino ricorrono, ampliate nella sostanza, anche nel ficiniano *De vita coelitus comparanda*.

di Barberino. In particolare, nel *De vita coelitus comparanda* il discorso ficiniano definisce l'uomo nel suo rapporto strutturale con gli astri, i quali, a un tempo, compongono e governano le vicende mortali. Terzo dei tre libri che formano il *De vita*, il *De vita coelitus comparanda* deve essere compreso, da un lato, alla luce della sostanziale ispirazione ermetica di fondo; dall'altro, alla luce della originaria intenzione ficiniana, costituente il filo rosso dei tre saggi componenti il *De vita*: ossia dimostrare come la filosofia possa contribuire, tramite la conoscenza, alla cura e salvezza del corpo umano, tramite la conoscenza. In effetti, si mostra qui quell'inestricabile e fecondissimo intreccio di medicina e riflessione filosofica che, come ha mostrato Katinis in un saggio di grande interesse, caratterizza il pensiero ficiniano.¹ Questo aspetto della filosofia di Ficino si manifesta, nel *De vita coelitus comparanda*, attraverso una descrizione dell'influsso astrale, non solo per quanto concerne il destino umano, ma altresì per i suoi aspetti fisiologici ed emozionali.² Qui troviamo l'importante punto di connessione tra la filosofia di Ficino e il passaggio sopra descritto del *Guerrin Meschino* di Barberino. Quanto la Sibilla rivela al Cavaliere, a proposito del rapporto ontologico che connette l'uomo con i corpi celesti (essendo in ultima analisi celeste la sua stessa natura terrestre), si mostra come una visione compendiata della medesima concezione espressa da Ficino nel suo scritto, tanto da essere descritto come un identico rapporto di corrispondenza zodiacale in entrambi gli autori.

L'idea ficiniana è che «l'*Anima mundi*, stando ai Platonici più antichi, tramite il *logos* ha costruito in cielo, non solo gli astri, ma le figure astrali e le parti delle figure, in modo che esse divengano figure; e ha conferito così a ognuna di queste figure una determinata proprietà». ³ Nel passaggio dello scritto di Barberino, ritroviamo questo medesimo principio. È importante ricordare, seguendo le preziose indicazioni di un saggio di Copenhaver, come la struttura argomentativa del ficiniano *De vita coelitus comparanda* sia per molti versi costituita da un commento a corrispettivi passi delle *Enneadi* plotiniane.⁴ In effetti, il legame ontologico descritto da Ficino tra gli astri e l'essere umano si riallaccia fundamentalmente alla idea plotiniana di una armonia che si crea tra gli enti di diversa natura, in forza della loro connessione ontologica.⁵ Da tale principio, Ficino trarrà la sua celebre idea di magia come avvicinamento delle cose tramite la forza dell'*eros*. Lo stesso avvicinamento erotico – letto a livello simbolico – che Barberino descrive tra il cavalier Guerrino e la Sibilla Appenninica può essere compreso come un percorso 'magico', nel senso che a questo concetto conferirà la filosofia di Ficino. È in tale senso che la Sibilla rivela la corrispondenza ontologica tra gli aspetti fisiologico-emozionali dell'umano e gli astri.

¹ T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma, 2007.

² Su questo aspetto del pensiero ficiniano, cfr. G. ZANIER, *La medicina astrologica e la sua teoria. Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Roma, 1977.

³ M. FICINO, *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone, 1989, p. 207.

⁴ B. P. COPENHAVER, *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: Ennead 4, 3-5 in Ficino's De vita coelitus comparanda*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp. 351-369.

⁵ PLOTINO, *Enneadi*, VI, 4, 40-41, a cura di G. Faggini, Milano, 1992, pp. 687-689.

Sulla scorta dell'insegnamento del *Corpus Hermeticum*, secondo il quale il cosmo è il corpo della verità, che l'uomo deve giungere ad ammirare tramite gli occhi interiori per comprenderne la reale, più profonda e *abscondita* natura,¹ Marsilio Ficino nel *De vita coelitus comparanda* pone un essenziale parallelismo tra un'anatomia dell'universo e un'astronomia dello spirito: la prima ha per oggetto le potenze della vita universale, la seconda gli aspetti fisiologici ed emozionali dell'essere umano. Tra le due, vi è un rapporto di reciproca causalità, in quanto gli astri influiscono patentemente sul destino umano, nella misura in cui l'uomo non è in grado di accedere a una più alta dimensione dello spirito, per la quale la *sapientia* può determinare il corso della singola storia umana.² Questa concezione di Ficino è presente, in forma letteraria, nell'opera di Barberino, la quale non è altro che la fantastica avventura di un cavaliere che lotta per vincere il fato astrale. Significativamente, quando egli giunge infine a conoscere la propria identità tramite l'incontro con la Sibilla, ella gli rivela il rapporto strutturale tra il suo corpo umano e gli astri, affinché il cavaliere possa divenire pienamente padrone, in forza di tale rivelazione sapienziale, del proprio destino. Occorre tenere presente come questa teoria antropologica venga enunciata nel *Guerrin Meschino* dal personaggio della Sibilla: essa assume le caratteristiche di una verità divina e nascosta; si tratta di una rivelazione salvifica che il cavaliere riesce a ottenere dalla fata: è, come per Ficino, un insegnamento di carattere *ermetico*. Barberino, al pari di Ficino, pone perciò l'idea dell'anima umana connessa ontologicamente con gli astri quale visione sapienziale della verità.

Il cavaliere Guerrino, protagonista del romanzo, essendo venuto a conoscenza di come i pianeti governino l'essere degli uomini, dovrà – conformemente al *topos* narrativo della cultura cavalleresca – prendere su di sé il proprio destino, per vincere il patimento della influenza astrale, tramite il conseguimento di una più alta consapevolezza di sé e della verità. Questa concezione, che in Barberino è espressa sulla scorta della tradizione della letteratura della Cavalleria, si pone altresì come un *topos* fondamentale della filosofia del Rinascimento europeo.³ Troviamo in tal senso esempi importanti, da Charles de Bovelles – che, paradigmaticamente, nel *De sapiente*, contrappone antitetivamente *fortuna* e *sapientia*⁴ – a Campanella (tra i molti esempi possibili, si può far cenno alla vasta descrizione del carattere

¹ Cfr. *Corpus Hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Milano, 2005, cap. iv.

² Sul tema del destino in Ficino, e sulla distinzione tra questa categoria e quella di fato, cfr. O. POMPEO FARACOVÌ, *Destino e fato nelle pagine astrologiche di Marsilio Ficino*, in *L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, cit., pp. 1-24.

³ D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella*, University Park, Pa, 2000.

⁴ Cfr. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, 1998; T. ALBERTINI, *Charles de Bovelles's Enigmatic Liber de Sapiente: A Heroic Notion of Wisdom*, 55th Annual Meeting of the Renaissance Society of America, Los Angeles (March 19-21, 2009). Per il tema del *sapiens* in Bovelles rimando altresì al mio intervento: C. CATÀ, *Through the Looking Glass: Human Nature as a Mystical Mirror in the Conception of Sapientia of Charles de Bovelles*, in *Special Issue of Intellectual History Review: Celebrating the 500th anniversary of the writing of Bovelles' Liber de Sapiente*, a cura di T. Albertini e M. Ferrari (in corso di pubblicazione).

salvifico della conoscenza che egli fornisce nel testo *Come evitare il fato astrale*).¹ Naturalmente, tale concezione, che è al centro di tutta l'opera di Marsilio Ficino, può essere inoltre compresa, come Frances Yates ebbe a chiarificare in un suo celebre saggio, nel contesto della tradizione ermetica nella quale essa si iscrive.² In effetti, un'idea centrale del *De vita coelitus comparanda* è, come nel *Corpus Hermeticum*, il principio secondo cui la natura mortale dell'essere umano si trova sotto il dominio dei pianeti (i 'sette governatori'), dominio da cui la parte divina della natura umana può liberarsi, sapendone gestire la positività. È per tale motivo, come ebbe a spiegare Kristeller, che nell'universo gerarchico ficiniano le stelle e i pianeti sono più in alto del corpo dell'uomo, ma non della mente umana.³

È esattamente questa verità che la Sibilla mostra al Cavalier Guerrino nel libro v: egli deve trascendere la sua natura mortale per evitare di patire l'influsso astrale in modo negativo, ascendendo a una più alta dimensione di sé. «Cum primum fatum impugnare nitimur, expugnamus», afferma in questo medesimo senso Ficino in una lettera a Francesco Marescalchi.⁴ La visione di Ficino, su questo punto, è squisitamente platonica. In linea con i principi della filosofia platonica, il filosofo fiorentino ritiene che gli astri possano influire soltanto sulla materia corporea, e non sull'anima.⁵ Questo significa che la volontà umana non è assoggettata al cieco determinismo degli astri. Piuttosto, la dottrina platonica chiarisce come l'uomo, elevandosi a una condizione spirituale dell'esistenza, possa trascendere il destino. Ficino farà proprio quest'insegnamento, e lo svilupperà nella sua importante teoria del destino (distinto dal 'fato').⁶ Nel *Guerrin Meschino*, ritroviamo una concezione analoga a quella ficiniana. Non a caso, nel dialogo cruciale tra il Cavaliere e la Sibilla, cui si è fatto cenno, è presente un importante accenno al concetto di libero arbitrio che connette, ancora una volta, lo scritto ambientato sui Monti della Marca alle idee ficiniane. Scrive Barberino, facendo parlare Guerrino:

Allora io le dissi: «O nobile donna, noi n'abbiamo un'altra [di natura], è questo è il pieno albitrio che Dio ci dà». Ed ella rispose: «Che cosa è albitrio?». Io le dissi: «Albitrio è che noi abbiamo libertà di fare bene e male [...]». Ed ella mi disse: «Se cotesto è, perché non te ne vai? [...]». Ed io le risposi: «Perché non posso, secondo che m'è stato detto». Ed ella se ne rise e disse: «Però effetto e albitrio è una medesima cosa, ché quella cosa che ttu hai albitrio di fare, se ttu non la fai, ella nonn è fatta; ma se ttu la fai, ella sarà l'effetto della cosa».⁷

¹ Cfr. G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, 2002; EADEM, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Roma-Pisa, 2002.

² F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, 1989.

³ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, p. 334 sgg.

⁴ M. FICINO, *Epistolarum liber iv*, in IDEM, *Opera Omnia*, Basilea 1576, I, 2, p. 776.

⁵ In questo contesto, si forma il concetto ficiniano di *spiritus*: esso, prendendo la forza vitale dalle stelle, permette una comunicazione tra anima e corpo. Sul tema, E. GARIN, *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 1989, pp. 297-298.

⁶ Per un approfondimento interessante di questo importante motivo filosofico, cfr. L. GREENE, *Astrologia e destino*, Milano, 2004, p. 36.

⁷ DA BARBERINO, *Il Guerrin Meschino*, cit., p. 365.

Questa idea di destino, espressa in forma letteraria da Barberino nel contesto della cultura cavalleresca, richiama quella che Ficino teorizza, nella sua peculiare visione antiastrologica dell'astrologia. Mi riferisco, cioè, alla concezione – ficiniana, ma non solo – degli astri, in base alla quale essi non determinano, ma piuttosto significano la sorte del singolo uomo. Prendendo come esempio se stesso – e la famosa connessione che egli istituisce tra il suo spirito e Saturno¹ – Ficino afferma in una lettera indirizzata a Giovanni Pannonio:

Quanto al fatto che tu, volendo riferire al fato le ragioni di questa nostra opera, hai accennato al mio tema natale, non nego che in questa figura Saturno, ascendente in Acquario, il Sole e Mercurio nella nona casa, gli aspetti degli altri pianeti alla nona casa, indichino un uomo che rinnova le cose antiche; nego però che ne siano la causa.²

Ficino non pone dunque l'uomo e gli astri in un rapporto di meccanica causalità, quanto piuttosto di corrispondenza ontologica: in modo esattamente conforme a quanto la Sibilla rivela al Cavaliere nel *Guerrin Meschino*. Questa concezione è difesa e illustrata da Ficino nell'importante scritto *Disputatio contra iudicium astrologorum*, laddove egli critica ogni forma di astrologia che intenda porre come già determinato il progresso dell'essere umano, quella astrologia 'giudiziaria' di origine araba, alla quale egli contrappone la propria astrologia 'platonica'³.

L'idea di destino propria di Marsilio Ficino si riferisce alla capacità del soggetto di essere ciò che autenticamente è, tramite il riconoscimento della 'propria stella'. Compito dell'uomo è riconoscere, perseguendone la forza benefica, il proprio *significatore* astrale. Scrive Ficino: «Chiunque cercherà di conoscere il suo ingegno [...] troverà qual è la sua attività naturale, avendo individuato quale sia la sua stella, cioè il suo dèmone. Seguendo il disegno della propria stella, l'uomo vivrà felicemente, altrimenti sperimenterà una fortuna avversa e sentirà il cielo nemico». ⁴ Quest'idea, che si presta anche a fecondi parallelismi con la psicanalisi contemporanea, è presente in modo esplicito nel *Guerrin Meschino*, e precisamente nella scoperta decisiva del proprio essere e del proprio destino, che il Cavaliere deve sperimentare nell'incontro cruciale con la Sibilla. Si tratta di un vero e proprio processo di individuazione, in cui il soggetto riconosce e accetta il proprio sé. Tale aspetto del pensiero ficiniano viene ben illustrato nell'originale e acuta lettura di matrice ermetica che lo studioso rumeno Ioan P. Culianu fornì del rapporto tra *eros* e magia nel Rinascimento; nel suo studio, sono sottolineati alcuni aspetti della filosofia di Ficino, osservando i quali potremo trarre alcune conclusioni di massima, rispetto all'analisi comparativa che ho inteso qui proporre con l'opera di Barberino.⁵

¹ Sul tema, cfr. il classico e sempre importante studio: R. KLIBANSKY, E. PANOFKY, F. SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, 1965.

² FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 236.

³ Cfr. M. FICINO, *Disputatio contra iudicium astrologorum*, in FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 43-175.

⁴ FICINO, *De vita*, cit., p. 190.

⁵ I. P. CULIANU, *Eros et magie à la Renaissance*, Paris, 1984, ed. it. *Eros e magia nel Rinascimento*, Torino, 2006. Per l'analisi dedicata a Ficino, cfr. soprattutto: pp. 52-57, 81-82, 91-96, 166-168, 205-212.

In uno dei passi più giustamente citati di Ficino e ripreso da Culianu, nel *De vita coelitus comparanda*, il filosofo afferma: «Non vi è nulla di così deforme, nel mondo vivente, da non possedere un'anima e, parallelamente, i doni di questa. Tali corrispondenze delle forme alle ragioni dell'anima universale sono definite da Zoroastro *divinas illices* (esche divine)». ¹ E, in un altro passo, si legge che «la magia è una [tecnica tramite cui] gli uomini possono attirare a sé, nei momenti opportuni, le presenze celesti, mediante le cose inferiori corrispondenti alle cose superiori». ² Commentando questi due passi del *De vita coelitus comparanda*, Culianu nota che, per Ficino, «ogni magia è la stessa anima universale, poiché, nella sua libertà, ha scelto di creare le corrispondenze tra il mondo superiore e il mondo inferiore. In virtù di questo principio, vi sono oggetti con i quali è possibile evocare presenze superiori. [...] L'anima stessa, nella sua bontà, ha creato la possibilità di affidarsi, in determinate circostanze, all'uomo saggio e esperto nell'impiego di questi oggetti. [...] Scopo delle operazioni magiche è l'ottenimento di effetti lontani tramite cause immediate, in particolare l'azione sulle cose superiori delle cose inferiori a esse corrispondenti [...]». ³ Questa medesima accezione del concetto di magia la ritroviamo nelle parole che la Sibilla Appenninica rivolge a Guerrino, a proposito dell'influenza degli astri sulla vita umana. Egli è chiamato ad esercitare questa forza magica, al fine di raggiungere, nel proprio destino, quelli che già la tradizione platonica ebbe a definire come i «doni delle stelle». È interessante notare, a questo proposito, quanto Culianu afferma nel prosieguito del suo discorso a proposito del *De vita coelitus comparanda*: «la parte principale dell'opuscolo ficiniano è consacrata alla descrizione dei doni delle stelle viventi (*munera stellarum viventium*). [...] I doni delle stelle viventi sono le proprietà dei pianeti secondo le rispettive posizioni, vale a dire secondo i tempi opportuni (*tempora opportuna*)». ⁴ Un principio che non differisce dal precetto sapienziale che la Sibilla rivolge al cavaliere Guerrino. Anche Guerrino deve fare propri i «tempi opportuni» (*tempora opportuna*) che, nella descrizione di Barberino così come nel *De vita coelitus comparanda*, dipendono, spiega ancora Culianu, «completamente dalla posizione dei pianeti nello zodiaco e nelle case celesti. [...] Il corpo umano essendo un'immagine del cosmo fisico, ognuno dei sette pianeti vi ha una zona di particolare influenza». ⁵

La profonda lettura che Culianu fornisce del concetto di magia nel *De vita coelitus comparanda* ci permette di trarre alcune conclusioni generali.

In primo luogo, possiamo affermare che, nell'opera *Il Meschino di Durazzo*; sia presente, *in nuce*, nel primo decennio del Quattrocento, la concezione dell'uomo come microcosmo: ossia dell'essere umano come immagine dell'universo, ad esso ontologicamente connesso. Questa concezione, che sarà ampiamente sviluppata – nella medesima direzione e sulla scorta di Giorgio Gemisto Pletone – da Marsilio Ficino, soprattutto nell'opera *De vita coelitus comparanda*, con influssi platonici, ermetici e neoplatonici, è in un certo qual modo presente, nella cultura

¹ FICINO, *De vita coelitus comparanda*, cit., p. 1.

² Ivi, p. xv.

³ CULIANU, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., p. 206.

⁴ Ivi, pp. 207-208.

⁵ Ivi, p. 211.

fiorentina, già prima dell'avvento del pensiero platoniano. La testimonianza letteraria di Barberino è dunque utile, in quanto ci permette di aggiungere un tassello prezioso al retroterra culturale in cui Ficino ebbe a sviluppare le proprie teorie metafisiche. Ai rimandi platonico-ermetici che diedero evidentemente forma a quest'aspetto del pensiero di Ficino, può non senza ragione aggiungersi la radice cavalleresca, incarnata dall'opera di Barberino, in cui la concezione del rapporto speculare tra l'uomo e il cosmo viene a essere definita in modo indipendente e originale.

Quale seconda osservazione conclusiva, possiamo far cenno all'importanza, per molti versi ancora da chiarire, del ruolo delle dottrine astrologiche nel retroterra culturale del Rinascimento europeo.¹ La conoscenza e perizia in campo astrologico di Barberino dimostrano l'importanza di tali dottrine nella cultura fiorentina precedente gli anni di Ficino.²

In terzo luogo, è da notare come la concezione ficiniana della magia possa essere utilizzata quale chiave di lettura ermeneutica per una più profonda comprensione del significato del romanzo di Barberino. L'incontro decisivo tra il cavaliere e la Sibilla Appenninica può essere visto come una iniziazione magica, che Guerino realizza tramite la consapevolezza del rapporto ontologico che lega l'anima umana alla struttura dell'universo. In questo senso, possiamo notare una contiguità tra l'ideale cavalleresco della cerca e la concezione filosofica rinascimentale del *sapiens* che vince sulle forze della *fortuna*.

Infine, possiamo osservare un dato filosofico significativo, portato alla luce dalla analisi comparativa sin qui svolta. Sia nel *De vita coelitus comparanda*, che nel libro v del *Guerrin Meschino*, non solo l'universo interiore umano è visto come immagine del cosmo, ma anche viceversa. Dice Ficino: «I corpi celesti non sono da cercare in alcun luogo esterno a noi: il cielo, infatti, è tutto dentro di noi, che abbiamo in noi il vigore del fuoco e origine celeste».³ Ciò significa, come Thomas Moore sottolinea nel suo famoso saggio sull'astrologia ficiniana, che «il cielo interiore appare vasto come il cielo esteriore, e i pianeti interiori sono altrettanto grandi, misteriosi e non terreni di quelli esteriori».⁴ È per questa medesima ragione che la Sibilla Appenninica, allorquando si sente chiamata «fata» da Guerino, rivela come anch'egli sia, in ultima analisi, un essere «fatato»: il suo corpo terrestre ha materia celeste. Questa idea rinascimentale, riguardante l'aspetto ontologicamente divino dell'uomo mortale, ha come conseguenza la missione che la cultura del Rinascimento (in modo eminente con l'opera di Ficino) affida alle creature dotate di intelletto: vincere la *fortuna* tramite la *sapientia*, accordare l'intero cosmo esteriore, tramite il controllo del cosmo interiore, a un ordine basato

¹ Cfr., per un tale percorso, POMPEO FARACOVÌ, *Scritto negli astri*, cit.; in particolare, per i temi del presente articolo, le pp. 199-217.

² Per una introduzione alla tematica, cfr. P. ZAMBELLI, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia, 1995; in modo particolare le pp. 18-22, dedicate a Ficino.

³ FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 230. Sul tema, cfr. POMPEO FARACOVÌ, *L'homme et le cosmos à la Renaissance*, cit., pp. 64-71.

⁴ MOORE, *Pianeti interiori*, cit., p. 149.

sulla ragione e orientato alla felicità. Tale missione non appare lontana da quella che la tradizione dei romanzi cavallereschi ha incarnato nei propri protagonisti. Non a caso, infatti, nel romanzo cavalleresco di Barberino troviamo un'originale formulazione di tale idea fondamentale della filosofia del Quattrocento.

ASTRONOMIA E ASTROLOGIA NEL DISEGNO DELLA FORMA URBANA: IL CASO DI FERRARA E BOLOGNA

MANUELA INCERTI

SUMMARY

The works of famous astrologers such as Luca Gaurico, Francesco Giuntini and Guido Bonatti included charts on the foundation of cities and buildings. This article offers an analysis of the horoscopes concerning Ferrara and Bononia, while paying particular attention to geometrical and astronomical data and their correlation with the urban planning designs associated with them. In doing so, it attempts to distinguish between material evidence and myth.

NEL 1552 Luca Gaurico (1476-1558) pubblica, all'interno del suo *Tractatus astrologicus*, 20 grafici relativi al tema natale di diverse città e di alcuni edifici.¹ Si tratta di oroscopi accompagnati da un commento, in certi casi in duplice copia poiché riferiti a date oppure ad orari differenti. L'esposizione inizia dai temi riferiti a Costantinopoli, prosegue poi con il *Thema Urbis Romanae a Romulo fundatae* (752 a. C.) e la sua seconda restaurazione (572 a. C.). E ancora Bologna (423), Firenze (802), Venezia (421), Padova (287 a. C.), Ferrara (*Ferraria Vetis* 413 e *Ferrariae Novae Restauratio* 1492), Milano (1167) e l'Addizione erculeale di Modena (1546). Tra gli edifici Gaurico cita la rifondazione di San Pietro (1506), l'edificazione della Fortezza da Basso (1534), della Torre della Mirandola (castello dei Pico, 1499) e la Rocca Costanza di Pesaro (1474).

Diversi di questi grafici sono riproposti da Francesco Giuntini (1522-1590) nel suo *Speculum astrologiae* (1583).² Tra i temi delle città sono editi: uno degli oroscopi di Costantinopoli (1 maggio 638), la seconda delle fondazioni di Roma (527 a.C.), una delle due date relative alla rifondazione di Bologna attuata da Teodosio (31 maggio 423), un nuovo tema relativo alla città di Milano (4 maggio 1567), una data oscura relativa a una rifondazione di Firenze (29 dicembre 1298),³ la genitura di Venezia (15 marzo 421),⁴ *Ferrariae Vetis* (413), *Ferraria Novae Restauratio* (1492), la restaurazione di Modena (1546) e la fondazione di Padova (287 a.C.).⁵ Tra gli edi-

icm@unife.it

¹ L. GAURICI *Tractatus astrologicus*, Venetiis, apud Curtium Troianum Navò, 1552.

² F. IUNCTINO (1522-1590), *Speculum astrologiae, quod attinet ad iudiciariam rationem nativitarum atque annuarum revolutionum*, Lugduni, apud Simphorianum Beraud, 1583.

³ Ivi, ff. 232r-v, riproposto a f. 815, sole in meridiano.

⁴ Riproposta a f. 313r nel libro delle eclissi.

⁵ Ivi, f. 820r, nella stessa pagina è il tema relativo alla riconquista di Genova da parte dei

fici Giuntini inserisce i natali della Fortezza di Lione (3 marzo 1566),¹ la posa della prima pietra della Fortezza da Basso (14 luglio 1534), della Torre della Mirandola e ancora la Rocca Costanza di Pesaro (1474).

Da un confronto tra i grafici del Gaurico e quelli del Giuntini è possibile verificare che, in diversi casi, gli orari, e di conseguenza le geometrie planetarie, sono leggermente diverse tra di loro.² Si tratta delle prime inequivocabili testimonianze di carattere documentale il cui dato quantitativo potenzia fortemente quanto sostenuto dalla notissima tradizione testuale.³ La presenza di alcune date impresse su lapidi poste all'ingresso degli edifici ci lascia supporre l'intenzione di tramandare alla memoria una configurazione celeste evidentemente propizia. È questo il caso del Campanile di Monte Sant'Angelo in Puglia (27 marzo 1274 ad *hora prima solis*), e del Campanile di Pisa (9 agosto 1174).⁴

Molto interessanti e particolareggiati sono i riferimenti ai rapporti tra le conoscenze astronomiche e l'arte del costruire espone nel trattato di Guido Bonatti (1230-1296),⁵ famoso astronomo forlivese, che dedica il terzo capitolo proprio alla edificazione di città e *castra*. Bonatti cita, in merito a tale prassi, la Torre *Vivanorum* nei pressi della Chiesa di San Guglielmo a Forlì; tra gli edifici religiosi ricorda l'*Archiepiscopatus Pisanorum*, San Marco a Venezia, San Vitale di Ravenna, *plures alie ecclesie fratrum minorum Bononie*, il campanile di Forlì, il battistero di Firenze.⁶ Nella sua spiegazione l'astronomo si premura, tra l'altro, di sottolineare come la scelta del tempo per l'edificazione delle cattedrali all'interno delle città debba essere diversa da quella delle chiese e dei monasteri minori.

GLI OROSCOPI DELLA CITTÀ DI FERRARA

A dì xxviii (agosto 1492), fu principiado a cavare le fosse da Ferrara, comintando del canto de Mizana; et tolse dentro Belfiore et la Certosa et andò a refnirre dal Naviglio che hè da la Porta de sopto, et Venetiani, intendendo questo, mandò dal duca Her-

Doria l'11 settembre 1528. Il testo termina con un tema relativo al Filippo II re di Napoli dal 1554.

¹ Giuntini giunse a Lione nel 1561 e ci rimase sino alla sua morte. Si tratta dell'ultimo tema in ordine temporale pubblicato nello *Speculum*.

² Giuntini rielabora, evidentemente, dei temi già editi da Gaurico. Alcuni di questi grafici sono presenti anche tra le 100 geniture del Cardano (*De exemplis centum geniturarum*, 1547): si tratta in particolare delle città di Venezia (LX, 15 marzo 421), Milano (LXI, 4 marzo 1167), Firenze (LXII, 5 aprile 801) e Bologna (LXIII, 31 maggio 423).

³ Per una sintesi del tema vedi G. ROMANO, *Orientamenti ad sidera. Astronomia, riti e calendari per la fondazione di templi e città*, Ravenna, Essegi, 1995.

⁴ Si veda in proposito M. DEZZI BARDESCHI, «*Fata columnarum tollit ad astra*»: *Architettura e cosmologia nella piazza dei Miracoli a Pisa*, «*Psicon*», II, 1975, 2/3, pp. 117-129.

⁵ GUIDO BONATUS DE FORLIUO, *Decem continens tractatus astronomie*, Venetiis, mandato & expensis Melchionis Sesse, 1506, cap. 3. I riferimenti all'opera di Bonatti sono tratti da P. CASTELLI, «*Caeli enarrant*»: *astrologia e città*. Atti del secondo Convegno Internazionale di storia dell'Urbanistica (Lucca, CISCU), Venezia, Marsilio, 1977, pp. 172-193.

⁶ Ivi, f. 95r.

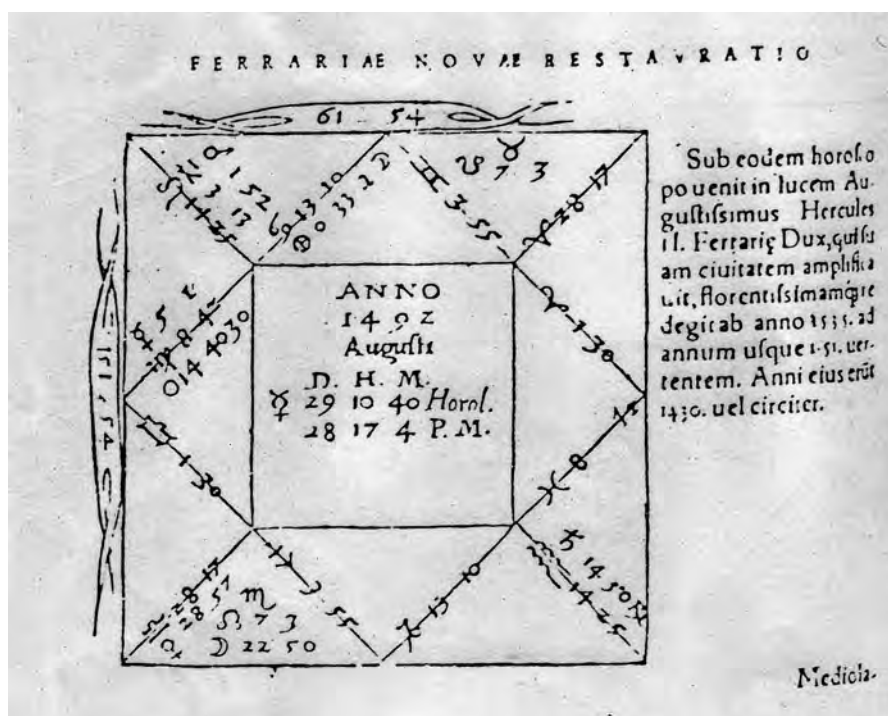


FIG. 1. L. GAURICO, *Oroscopo della Ferrariae novae restauratio*.

cole a intendere perché faceano tali cavamenti, et lui ge rispose che volea agrandare Ferrara.¹

Al centro del grafico natale *Ferrariae novae restauratio* (FIG. 1) sono alcuni dati che rimandano al mercoledì (simbolo di Mercurio) 29 Agosto 1492, 10h 40m orologio (ore italiane).² Già nell'agosto del 1362, durante il governo di Niccolò II, fu collocato sopra la torre del Palazzo del marchese d'Este il primo orologio meccanico della città di Ferrara.³ I 24 rintocchi di campana della torre di Rigobello segnava-

¹ *Diario ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502 di autori incerti*, a cura di G. Pardi, Bologna, Zanichelli, 1928-1933, p. 127.

² Sotto è ripetuta la data riferita ad secondo sistema di computo (28 agosto 17h 04m pm) in realtà coincidente con la prima. Giuntini utilizza questo secondo sistema; lo sfasamento di date tra il calendario Giuliano e il calendario astronomico era di 9 giorni. Sul grafico e la lettura dettagliata si veda M. INCERTI, *La dodicesima parte del Cielo, da Schifanoia alla Ferrariae Novae Restauratio*, in *Mensura Caeli. Territorio, Città, Architettura, Strumenti*, Ferrara, UNIFE-PRESS, 2010, pp. 161-180.

³ L. N. CITTADILLA, *Notizie amministrative, storiche, artistiche relative a Ferrara ricavate da documenti ed illustrate da Luigi Napoleone Cav. Cittadilla*, Ferrara, Tipografia Domenico Taddei, vol. I (parte prima e seconda), 1868, pp. 309-313.

no l'inizio del nuovo giorno e, dunque, il principio dell'ora 1. L'orario del tema natale è significativamente annotato con grande precisione, è cioè provvisto di decimali.

La verifica della posizione degli astri nell'istante indicato (5h 03m ora locale) restituisce valori molto prossimi a quelli indicati nel grafico del Gaurico.¹ L'azimut del tramonto del sole nelle date con declinazione $+6^{\circ}00'$ (29 agosto / 27 marzo 1492) coincide significativamente con l'*Azimut massima visibilità Corso Biagio Rossetti* (già via di san Benedetto). Il rigoroso andamento delle nuove strade dell'Addizione erculea è particolarmente evidente nella pianta della città di Ferrara disegnata, sulla fine del xv secolo, da Pellegrino Prisciani². Il grafico, chiaramente deformato secondo una visione dall'alto, presenta (particolare non comune nelle altre cartografie simili, anche posteriori) perfettamente evidenziato l'andamento delle nuove assialità di via san Benedetto - via di san Giovanni Battista, via di santa Caterina (non perfettamente parallela alle precedenti) e via degli Angeli (corso Ercole I d'Este).

Se l'andamento dell'asse principale dell'Addizione Erculea manifesta una singolare coincidenza con il tramonto del sole nel giorno dell'inizio dei lavori e del suo celebrato oroscopo, altrettanto singolare è l'andamento dell'asse di corso della Giovecca, sorto sull'andamento del primitivo limite settentrionale della città. L'azimut massima visibilità di Corso Giovecca è di circa -57.7° (da sud positivo verso ovest), mentre l'azimut di levata del sole nel solstizio invernale è di -56.6° (il fronte opposto è dunque rivolto verso il tramonto del sole nel solstizio estivo).

L'oroscopo di *Ferraria Vetus* (FIG. 2) riporta il nome di Celio Calcagnini, Pellegrino Prisciani e Giovanni Bianchini. La data rimanda a martedì 9 settembre 413 d.C., 15h e 12m. Nessuna tradizione o leggenda riporta notizia di questo giorno che, dunque, risulta essere probabilmente fittizio per ragioni astrologiche. Dalla mancanza di diverse cifre decimali si può dedurre che il calcolo non fu di semplice soluzione: trascorrono infatti 1079 anni tra le due date. La verifica delle posizioni degli astri nell'istante indicato (15h 32m ora locale) restituisce un *ascendente Scorpione* e valori non particolarmente congruenti al testo del Gaurico.³ In merito a questo grafico è possibile sottolineare l'estrema singolarità dei dati numerici: il giorno ideale, prescelto dagli autori dell'oroscopo per la prima fondazione della città di Ferrara, ha infatti una declinazione del sole molto simile a quella del 29 agosto 1492 e, dunque, azimut di levata e tramonto veramente prossimi.⁴

¹ L'Ascendente è in Vergine. L'unica differenza è la collocazione di Venere in Bilancia invece che in Scorpione. Si tratta in ogni caso di una posizione di 'cuspidè' (programma *Maitreya's, free*).

² M. INCERTI, *op. cit.*, p. 178. Non è presente l'indicazione del nord: la quadrettatura disegnata non corrisponde infatti all'andamento del nord geografico. È presente invece una scala metrica sul lato destro dell'immagine.

³ Le differenze maggiori si trovano nella collocazione della Luna in Leone (invece che in Vergine), nei gradi di Venere (indicati come 12° , probabilmente 21°) e nel posizionamento di alcuni pianeti nelle case.

⁴ Declinazione $5^{\circ}14'$, levata $A=+97.3^{\circ}$, tramonto $A=-97.5^{\circ}$, cioè una differenza di 1° circa dalla data del 29 agosto 1492.

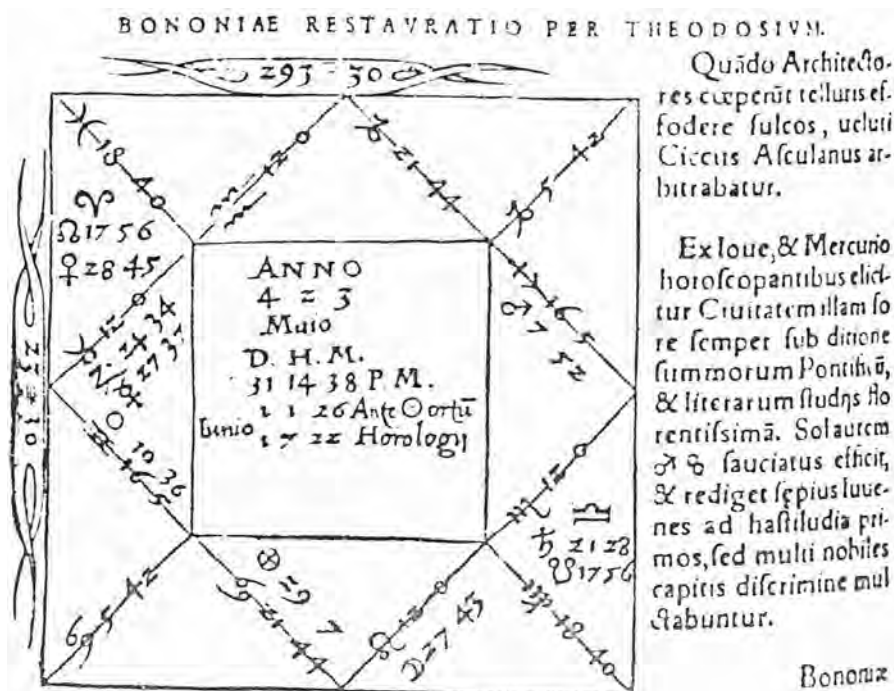


FIG. 2. L. GAURICO, *Oroscopo della Bononiae restauratio*. Il sistema orario in uso nel 423 non era ad ore uguali, si tratta dunque di un calcolo a posteriori che utilizza i sistemi di computo del tempo in uso dopo il XIV secolo. Al centro del primo grafico *Bononiae restauratio per Theodosium* compaiono dei dati che rimandano a:

31 maggio 423, 14H 38M P.M.
1 giugno 423, 1H 26M Ante S. ortum
1 giugno 423, 7H 22M Horologij

GLI OROSCOPI DELLA CITTÀ DI BOLOGNA

Nel 1491 viene dato alle stampe il *Privilegio Teodosiano commentato da Lodovico Bolognini*, volume cartaceo stampato in caratteri gotici di 66 carte, atto (falso) attraverso cui viene istituito lo Studio di Bologna.¹ Agli episodi narrati nel documento paiono riferibili i due oroscopi della città di Bologna, di poco differenti tra loro, pubblicati anche nei trattati del Cardano e del Gaurico. La titolazione dei grafici e le date annotate sono riconducibili alla ricostruzione delle mura di Bologna che

¹ Il *Privilegio Teodosiano* è un falso documento, steso probabilmente tra il 1226 e il 1234, che celebra la ricostruzione della città di Bologna e le origini dello Studio ad opera di Teodosio. Si tratta di un imperatore di fantasia perché a lui sono attribuiti episodi riferibili sia alla vita di Teodosio I (347-395) che di Teodosio II (401-450). Si veda in proposito: G. FASOLI, G. B. PIGHI, *Il Privilegio Teodosiano. Edizione critica e commento*, «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», n. s., II, 1966, pp. 58-75; *La composizione del falso diploma teodosiano*, ivi, pp. 77-94.

segue l'istituzione dello Studio bolognese avvenuto, per volere di Teodosio (II), il 9 maggio 423. Tornato a Bologna il 1 giugno, l'imperatore riedifica la città *propriis manibus omniumque scientiarum*, cioè anche con l'aiuto di esperti e tecnici di vario genere (astrologi, agrimensori, architetti), come evidenzia Gina Fasoli. I lavori furono prodigiosamente terminati in un solo mese in modo che il 1 luglio la città era già cinta di mura e di torri.

L'episodio epico chiama in causa la *cerchia delle mura di selenite*, il sistema difensivo altomedioevale costituito da grandi blocchi ($4 \times 2 \times 2$ piedi romani circa) di problematica datazione.¹ Le mura, alte circa 7-8 metri e profonde 2, perimetrano la città *retratta* sensibilmente ridotta di estensione. Immediatamente all'esterno della cerchia si trovavano le 4 Croci posizionate, secondo la tradizione, dal vescovo Ambrogio a tutela della città.²

L'andamento della centuria di Bologna romana (2400×2400 piedi) risulterebbe individuato da tre delle Quattro Croci di ambrosiana memoria (FIG. 3).³ La Croce delle Vergini segna lo spigolo sud-est della centuria: il suo allineamento con la Croce degli Apostoli (porta Ravegnana) e con la Croce dei Santi (via Barberia-via Val d'Aposa) consente di individuare le direzioni *cardinali locali*.⁴ L'inclinazione del decumano massimo bolognese pare determinato dal rapporto 9:2 su una maglia quadrata di modulo pari a 240 piedi. Altri due triangoli (12:7 e 15:9 su modulo dimezzato) definiscono la posizione reciproca delle 4 croci.

Centro del sistema è la Croce degli Apostoli e degli Evangelisti. Il valore medio dell'azimut dei decumani, pari a $102^\circ.5$, corrisponde alla levata del sole in un giorno molto prossimo al 23 di febbraio, data in cui si celebravano le solenni feste denominate *Terminalia*.⁵ L'intersezione delle due rette passanti per 3 delle 4 croci (FIG. 4) individua due direzioni pressoché speculari rispetto all'asse nord della centuria (Azimut = -120° e $+122^\circ$). Tali valori corrispondono in maniera sufficientemente precisa proprio a quelli della levata e del tramonto del sole nei giorni celebrati dall'oroscopo della *Bononia* riedificata da Teodosio. Le effemeridi restituiscono infatti: 1 giugno 423 (3h 38min), Sole in Gemelli, $D = +22^\circ 12.5'$, Azimut alba -121.6° , Azimut tramonto $+121.8^\circ$.

¹ Tra le diverse ipotesi cronologiche proposte troviamo: fine IV-inizio V secolo (età ambrosiana) e fine V-inizio VI secolo (età teodoriciano). F. BOCCHI, *Dalla grande crisi all'età comunale* (secoli IV-XII) in *Da Felsinea a Bologna. Dalle origini al XII secolo*, Atlante Storico delle Città Italiane - Bologna, Bologna, 1996, p. 54.

² Si tratta delle Quattro Croci collocate, forse sulla fine del IV secolo d.C., oltre le mura di Selenite. Sui problemi di datazione vedi IDEM, pp. 19-20 e pp. 53-56.

³ Si veda in dettaglio: M. INCERTI, *The Urban fabric of Bologna: orientation problems*, in *Transformations of urban form from interpretations to methodologies in practice*, Atti del Convegno Internazionale sulla Città (ISUF 99), Firenze, 1999. L'analisi della pianificazione romana è stata svolta insieme al prof. G. Cataldi.

⁴ Il nord così individuato non coincide perfettamente con il nord astronomico. Lo scarto tra i due sistemi è di circa 2° .

⁵ Il dato astronomico non cancella affatto l'ipotesi che la fondazione della Bologna romana sia legata a condizioni fisiche e naturali, rispetto alle quali è comunque possibile ipotizzare piccoli aggiustamenti (qualche grado in positivo o negativo) in funzione differenti necessità.

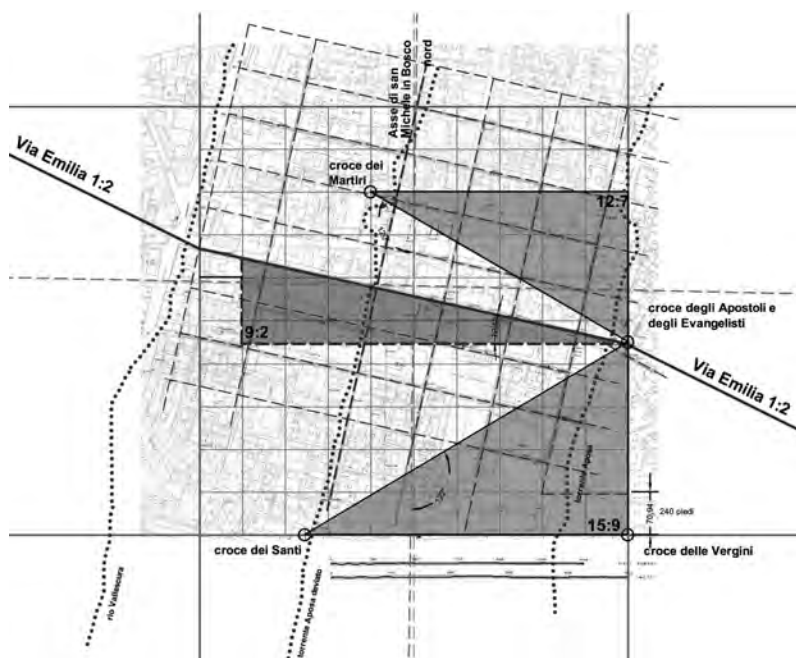


FIG. 3. La centuria della Bologna romana. Sullo sfondo la carta archeologica di Bergonzoni (1976).

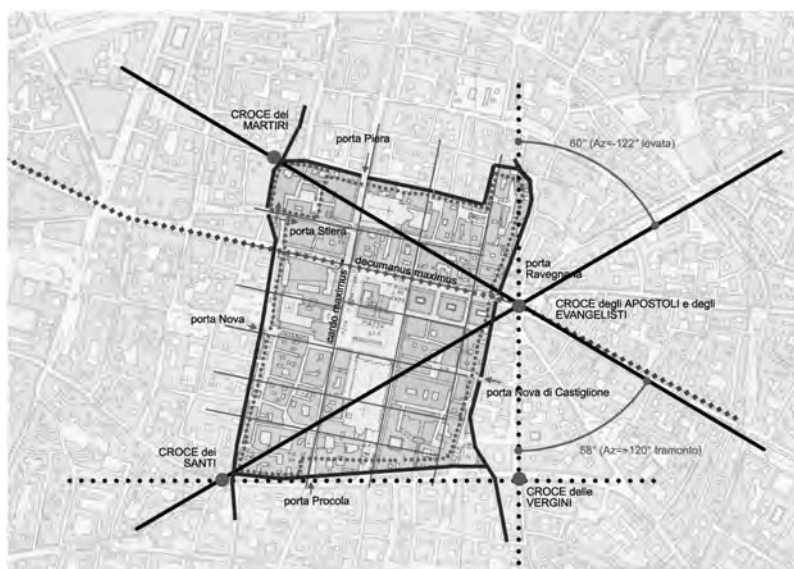


FIG. 4. Le mura di Selenite e le Quattro croci (i dati di archeologia urbana sono tratti da: F. BOCCHI, *Bologna nei secoli IV-XIV*, 2007).

CONCLUSIONI

Anche se i dati geometrico-astronomici di questi temi celesti dimostrano di avere qualche legame con i segni materiali della forma urbana, è importante ricordare che, comparando per la prima volta nei trattati di astrologia cinquecenteschi, questi potrebbero essere sia la copia di materiali più antichi, sia documenti costruiti a posteriori con intenti epici o celebrativi. Diventa dunque particolarmente significativo lo studio sistematico dei numerosi materiali grafici-astrologici inerenti edifici e città a noi pervenuti.

PIC ET LE MAGISTER

À propos de J. ROUSSE-LACORDAIRE, *Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance*, Genève, Droz, 2010, 390 p.

LE 7 décembre 1486 les *Conclusiones* de Jean Pic de la Mirandole sortaient des presses d'Eucharius Silber à Rome. Le 31 mai 1487 Pic publiait son *Apologie* «en style parisien» pour répliquer aux *magistri* qui jugeaient certaines de ses thèses hérétiques. Deux ans plus tard, en octobre 1489, Pedro Garsia faisait imprimer ses *Determinationes magistrales* contre Pic chez Silber, l'imprimeur même des *Conclusiones*. Ce que signifie la *determinatio magistralis* dans le jargon scolastique est fort bien expliqué par l'auteur d'*Une controverse*, après Henry Crouzel et Luca Bianchi: c'est une solution argumentée justifiant toute décision doctrinale, en l'occurrence la réfutation (fondée sur l'autorité d'un *magister*, Garsia lui-même) des définitions pichiennes de la magie et de la kabbale.

Le livre de Jérôme Rousse-Lacordaire répond parfaitement à l'un des *desiderata* de nos études, qui est de mieux connaître Pierre Garsia, prélat et théologien (que le pape Innocent VIII avait chargé d'écrire les *Determinationes*), ses lectures et sa culture. Mais l'Auteur ne se limite pas à réhabiliter un lucide adversaire de la magie. Il éclaire ce moment clef de la Renaissance où l'humanisme néoplatonicien fit scandale (au sens spécifique de la controverse théologique) en menaçant le magistère de l'Église dans ses sacrements et dans sa prophétie, preuves en sont les thèses pichiennes sur l'eucharistie, sur les miracles du Christ et sur la divination.

Aux xv^e et xvi^e siècles un renouveau de ce que j'ai appelé ailleurs la «révolution magique» des humanistes – définition accueillie par l'auteur d'*Une controverse* – s'accomplit aux sources de la magie docte. Tout le monde sait que les traductions ficiniennes des textes hermétiques et néoplatoniciens, par exemple le *Pimander*, le *De mysteriis* de Jamblique, le *De magia* de Proclus et le *De daemonibus* de Psellos, mais aussi les *Oracles chaldaïques* avec leurs commentaires byzantins, et sur un tout autre versant, la Kabbale hébraïque et bientôt chrétienne, changent le visage de la magie renaissante. Derrière un tel lieu commun se cache ce qui, en revanche, n'a pas encore été clairement envisagé sous l'aspect «différentiel» de la magie docte. Cette dernière est tout aussi distincte de la sorcellerie condamnée par le *Malleus maleficarum* (texte connu de Pic), que la *mageia* porphyrienne avait été autrefois différente de la *goeteia* populaire. Une différence non seulement sociologique mais culturelle et même spécifiquement métaphysique explique un foisonnement ésotérique sans précédent de Pic à John Dee. Pour me limiter à notre objet, la magie des humanistes du milieu ficinien, dont Pic était solidaire en 1486, se distingue moins par le refus de toute opérativité magique (de quelque façon qu'on veuille la définir) que par le renoncement affiché à la nature contraignante de la magie évocatoire et destinative médiévale, «science» faite de pactes, de *characteres*, de pentacles ou de talismans astrologiques généralement bien connus des médecins italiens. De telles pratiques, dangereusement voisines du sortilège

nigromantique, passent soudain au second plan devant une ambition plus haute, située au niveau des esprits supérieurs, sans que la nature du dialogue que Pic rêve d'établir avec eux soit toujours absolument claire. Ainsi, une forme d'aspiration angélique finit-elle par subordonner toute autre visée pratique à l'opération intérieure de l'âme magique. Et la mise en contact des esprits allant de pair avec la correspondance des traditions – point absolument fondamental – ce qui demeure le plus caractéristique de cette attitude ésotérique est l'expérience extatique du «mage» à des fins de déification dans une atmosphère raréfiée où les énergies séphirotiques rencontrent les fulgurations chaldéennes et les fureurs platoniciennes. Abulafia, Zoroastre, Orphée et Proclus entrent en affinité dans l'œuvre de Pic. Telle apparaît la magie pichienne des *Conclusiones*, cette «contemplation active» que Jérôme Rousse-Lacordaire a synthétiquement définie d'une phrase: «On voit alors que la magie «naturelle» débouche au-delà de la nature et du monde, jusqu'aux secrets divins. En effet, l'une des caractéristiques de la révolution magique de Pic est son intégration dans un processus de déification par lequel l'homme entré dans le secret de Dieu retrouve son être originel *ad imaginem Dei*» (p. 24).

Livre nécessaire, prêtant un précieux secours aux historiens de la pensée du xv^e siècle comme aux spécialistes des études pichiennes, *Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance* se révèle la digne émule de son modèle, *Une controverse sur Origène à la Renaissance* de Henri Crouzel. Sa bibliographie compte les meilleurs auteurs, de Jean-Pierre Brach à Nicolas Weill-Parot, mais pourrait s'enrichir des travaux de Fabrizio Lelli (notamment *Pico tra filosofia ebraica e "qabbala"*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, ed. P. Viti, Firenze, 1994, p. 193-223), ainsi que de l'article de BRIAN COPENHAVER, *Number, Shape and Meanings in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem and the Gaping Jaws of Azazel*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. A. Grafton, N. G. Siraisi, Cambridge Mass., The MIT Press, 1999, p. 25-76.

★

Avant tout, l'auteur nous donne une transcription, une édition et une traduction de la onzième détermination de Garsia, principalement consacrée à la neuvième *conclusio* ou thèse magique de Pic «selon son opinion personnelle»: «Il n'est pas de science qui nous assure davantage de la divinité du Christ que la magie et la kabbale». Le lecteur peut ainsi suivre la critique de Garsia tout au long des 19 chapitres (résumés p. 46-47) de la onzième *determinatio* – remarquablement annotée et traduite – dans la première édition moderne, à ce jour, d'un long extrait des *Determinationes magistrales*.

Mais c'est dans la riche étude qui précède cette édition (p. 9-93), étude consacrée au problème de la magie naturelle pichienne sous le titre général, fort bien choisi: *L'achèvement absolu de la magie naturelle*, que l'auteur livre toutes les clefs de la controverse exactement située dans son contexte historique et philosophique. Or, ce que Jérôme Rousse Lacordaire réussit le mieux dans ce docte et vivant tableau d'oppositions intellectuelles entre un vénérable *magister* en théologie, adepte d'Aristote et de l'Aquinat, et un jeune prince philosophe, imbu d'ésotérisme

platonicien et kabbalistique, est de nous narrer l'histoire doctrinale d'une incompréhension. Mieux que ne l'aurait pu faire une monographie sur Pic, cette histoire témoigne, pour reprendre les mots de l'auteur, «du déplacement des termes du débat [sur la magie] en cette époque charnière de formation de la *philosophia perennis* renaissante, Pic adoptant, voire formulant, les linéaments théoriques de la révolution théurgique et Garsia demeurant encore largement campé sur les positions antérieures à propos de la magie naturelle et du pacte» (p. 13-14). En réalité, nombreux sont les déplacements de termes dans la magie pichienne, le premier, le plus lourd de conséquences, étant sans nul doute l'extension du domaine de la nature à toute la création, sans exclusion de la nature angélique. S'appuyant sur le témoignage de l'*Oratio de hominis dignitate*, Jérôme Rousse-Lacordaire observe que «les mentions réitérées des anges [...] ne sont pas sans lien avec certaines formes de magie angélique, qu'il faut probablement appeler une théurgie [...]» (p. 26). Et en développant ultérieurement les analyses pénétrantes de Vittoria Peronne Compagni consignées dans *Natura maga* et *Pico sulla magia*, études publiées en 2008, l'Auteur parvient à brosser un saisissant portrait de Pic en mage unificateur des mondes inférieur et supérieur. En somme, des êtres inanimés jusques aux formes intelligibles, la magie pichienne revêt le caractère d'une oeuvre régénératrice.

Mais à la réciprocité des esprits sur le plan cosmologique répond, nous l'avons vu, une réciprocité des traditions spirituelles sur le plan ésotérique. L'action magique régénératrice implique la formulation d'une théorie synthétique fondée sur la vision complémentaire des trois doctrines grecque, orientale et juive. Cette complémentarité s'énonce dans la structure universelle des *Conclusiones*, véritable polyphonie magique ne laissant ni la kabbale, ni l'orphisme, ni le chaldaïsme, ni l'hermétisme, ni le platonisme, ni la scolastique hors de sa partition. Certes, une hiérarchie l'ordonne, au sommet de laquelle trône la kabbale ou plutôt trois types de la doctrine secrète des Juifs (p. 30 sq) : l'enseignement oral de Moïse, l'art combinatoire des lettres hébraïques et la science du monde céleste. Pourtant, à cette structure verticale bien vue par l'Auteur sur les pas de Wirszubski, se superpose, çà et là (comme dans la *conclusio* magique sur les Curètes, 10 > 9, citée p. 28, note 95) un réseau moins apparent et plus profond d'échanges où la supériorité d'une tradition donnée s'efface dans l'harmonie générale d'un système entrevu. Nous parvenons là, me semble-t-il, à un tout autre déplacement, que l'Auteur laisse dans l'implicite tant il est difficile de déterminer où il se produit exactement : sur le terrain exclusif de la magie ou sur celui du concordisme absolu dont Pic rêvait alors qu'il composait ses *Thèses*? J'entends plus simplement dire que Jérôme Rousse-Lacordaire a cerné un problème de fond. Que la magie «naturelle» de Pic soit fort peu naturelle au sens aristotélicien est un cas réglé (du moins pour les meilleurs connaisseurs de Pic). Que son extension soit surnaturelle devrait en être le corollaire admis. Mais nous sommes maintenant confrontés à une deuxième définition de cette magie, tout à l'heure régénératrice, à présent harmonique. Les mondes qu'elle marie sont bien des mondes doctrinaux humains voisinant avec les mondes créés de main divine.

Une controverse est un livre qui captive autant par l'analyse de la magie pichienne que par l'examen scrupuleux de la *forma mentis* de son censeur, tête bien faite,

esprit clair et direct devant les subtilités du Mirandolain (p. 40-68). De ces pages si instructives sur les raisons profondes d'un controversiste thomiste, la figure opposée de Pic et sa difficile doctrine émergent non sans quelque ambiguïté. Au-delà de l'inversion des intentions et des discours, qui détourne la notion de magie naturelle du côté de Garsia comme du côté de Pic pour des motifs cependant opposés (Garsia interdisant toute magie efficace comme diabolique, Pic autorisant toute magie non diabolique et donc toute théurgie), l'essentiel du débat roule sur ce que notre *magister* a proprement ignoré: «Mais, plus encore, et cela Garsia ne l'a pas vu, la révolution magique pichienne est profondément tributaire de son (néo)platonisme revisité par Hermès, Orphée, Zoroastre et la kabbale: il ne s'agit plus seulement et principalement d'opérer des *mirabilia*, mais [...] d'être déifié et, en retour, de disposer de ces admirables pouvoirs qui permettent à l'homme de remplir sa mission [...] de marieur de la terre et du ciel» (p. 66). Le Mirandolain eut beau jeu d'égarer ses adversaires sur cette *terra incognita* kabbalistique par lui à peine découverte en compagnie de ses précepteurs juifs. C'est pourquoi l'Auteur écrit que Pic «donne à croire que sa magie reste inscrite tout entière et exactement dans les catégories médiévales de la magie naturelle» et «qu'il tend à occulter l'orientation théurgique de l'opération indissociablement magique et cabalistique qu'il prône» (p. 36). La position dangereuse de l'accusé en 1487 rend superflu de distinguer sa dissimulation de sa sincérité. Mais une indécision semble toujours planer sur la nature effective de son orientation théurgique après plus de cinq siècles. Par exemple, quelle fonction attribuer aux *voces* magiques et aux paroles divines? À leur sujet Jérôme Rousse-Lacordaire formule de sagaces considérations (auxquelles j'ajouterai de brèves mais denses remarques sur la dialectique du silence divin et des *voces* dans F. FROSINI, *Umanesimo e immagini dell'uomo*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del convegno (Mirandola, 10 maggio 2003), ed. F. Frosini, Firenze, 2005, p. 173-208).

Quoique «fondamentalement kabbalistique et vocale» comme l'Auteur est enclin à le penser avec Vittoria Perrone Compagni (p. 69), la magie de Pic n'en est pas moins cérémonielle et prophétique à en croire les rumeurs tenaces que s'efforce d'étouffer, en 1515, Girolamo Benivieni dans une fameuse lettre citée ici par deux fois. J'ai noté ailleurs les ruses de ce témoignage intéressé (*L'individuo estatico, Tecniche profetiche in M. Ficino e G. Pico della Mirandola*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000/2, p. 351-354) qui semble habilement confondre deux phases distinctes de la vie de Pic et escamoter la kabbale extatique au seul profit de la kabbale anagogique. En un sens l'interprétation «de' mysterii de la sacra Scriptura» reste moins «pure» et contemplative que Benivieni ne le voudrait. Pour savoir ce que peut bien offrir au mage pichien une kabbale vocale, il vaut de rappeler, sans tout réduire à ce seul rappel, que la vocalisation des noms divins et des noms d'anges, dans la tradition kabbalistique abulafienne connue de Pic, transcende amplement l'herméneutique mystique. Ou mieux, elle la prolonge par des techniques paranormales sur lesquelles Moshé Idel est revenu souvent. Tout aussi frappante s'avère la présence d'un auteur comme Gikatilla dans la bibliothèque de Pic avec le *Sha'are orà* (F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto*, Firenze, 2001, p. 55), véritable traité d'attraction et de rétraction des puissances divines.

Il est temps de conclure. Depuis cinquante ans, la virulente polémique sur les origines magiques de la science moderne s'est épuisée ou presque. Un débat plus larvé, transversal aux études médiévales et renaissantes, entoure à présent la place, la légitimité et la nouveauté de la *philosophia occulta* des humanistes (voir à ce sujet J.-P. BOUDET, N. WEILL-PAROT, *Être historien des sciences et de la magie médiévales aujourd'hui: apports et limites des sciences sociales*, in *Être historien du Moyen Age au XXI^e siècle*, Paris, 2008, p. 199-228 et K. VON STUCKRAD, *Christian Kabbalah and Anti-jewish Polemics: Pico in context*, in *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its others*, ed. O. Hammer, K. von Stuckrad, Leiden, 2007, p. 3-23.) Avec l'érudition accomplie d'un éminent historien de l'ésotérisme, Jérôme Rousse-Lacordaire participe positivement à ce débat: ses analyses fines et documentées nous font avancer dans la compréhension de la magie kabbalistique pichienne et de sa condamnation par l'Église.

STÉPHANE TOUSSAINT
toussaint@prismanet.com

★

Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West, ed. by Anna Akasoy, Charles Burnett and Ronit Yoeli-Tlalim, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008 (Micrologus' Library, 25), 278 pp.

DA sempre, per vocazione, il Warburg Institute è un punto di riferimento fondamentale per gli studi di confine, si tratti di confini temporali, geografici o disciplinari. Il volume *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, fin dal titolo, evoca la commistione tra i campi dell'astrologia e della medicina e al tempo stesso rimanda a uno sguardo vasto, capace di abbracciare questo fenomeno nel suo manifestarsi nella tradizione occidentale come in quelle del vicino ed estremo Oriente. Ma a scorrere i titoli dei contributi, si nota che a ciò si aggiunge una lettura in chiave diacronica che va dall'antica Babilonia agli esiti novecenteschi della psicologia steineriana e junghiana; il testo risulta perciò di interesse per una molteplicità di studiosi e di appassionati del tema, dagli antichisti agli storici della medicina e delle scienze (o presunte tali), dai rinascimentalisti a coloro che si occupano del recente fiorire delle discipline e tecniche olistiche o di derivazione orientale.

I saggi contenuti nel volume sono stati quasi tutti presentati in occasione di un convegno tenutosi presso il Warburg Institute nel 2005 e, nonostante la varietà degli spunti e dei singoli approcci, mantengono una organicità e coesione di fondo proprio grazie al continuo affiorare di motivi affini, al sorgere di parallelismi e contrasti, all'eco o al controcanto che ciascun contributo sembra riverberare sugli altri, arricchendo la visione d'insieme di sfaccettature e nessi interni sempre nuovi. Il consolidato gruppo di ricerca animato da Charles Burnett dimostra in questo volume che vi è la possibilità di connettere le indagini di studiosi di diversa formazione e di superare le barriere della specializzazione esasperata degli studi in un modo che sia al tempo stesso comprensibile e proficuo per tutti coloro

che si trovano ad attraversare, anche solo tangenzialmente, il territorio ancora in buona parte in ombra delle 'scienze' antiche e moderne e del loro impatto sulla concezione dell'esistenza umana e della Natura, come pure sulla dimensione culturale e politica di società assai lontane nel tempo e nello spazio.

Il legame tra medicina e astrologia, tra cielo e terra, tra malattie e influssi astrali, tra tempo cosmico e vita dei singoli, tra microcosmo e macrocosmo (laddove il microcosmo non è rappresentato solo dall'uomo e dal suo corpo fisico, ma da ogni possibile sotto-sistema in cui sia possibile istituire serie di associazioni che mettano in correlazione enti e gradini diversi del reale) viene indagato, nel presente volume, sia nelle sue remote radici sia nella trasmissione del bagaglio di sapere astrologico e medico (l'eredità babilonese, indiana, egiziana, greca, araba...) attraverso il Medioevo e la modernità; si alternano inoltre analisi dettagliate di aspetti specifici o di sottili questioni tecniche delle due arti e presentazioni più generali di sistemi di interpretazione delle connessioni tra ambito celeste e terrestre. Nils P. Heeßel (*Astrological Medicine in Babylonia*) mostra come il binomio astrologia-medicina sia attestato già all'inizio del secondo millennio a.C. e ne segue lo sviluppo e il modificarsi nei secoli successivi; Vivian Nutton (*Greek Medical Astrology and the Boundaries of Medicine*) si sofferma sulla divergenza tra la cosiddetta prospettiva galenica in senso stretto, intesa come ostile alla spiegazione in termini astrologici delle malattie, e la maggiore e diffusa accettazione della medicina di matrice astrologica nell'antichità. Hilary M. Carey (*Medieval Latin Astrology and the Cycles of Life: William English and English Medicine in Cambridge, Trinity College MS O.5.26*) affronta la questione del nesso tra medicina e astrologia a partire dagli scritti raccolti in un noto manoscritto del Trinity College, riportando in appendice una trascrizione dell'unica versione in inglese medievale del *De urina non visa* di Guglielmo Anglico. Concetta Pennuto (*The Debate on Critical Days in Renaissance Italy*) e Y. Tzvi Langermann (*The Astral Connections of Critical Days. Some Late Antique Sources Preserved in Hebrew and Arabic*) si concentrano invece sulla nozione dei 'giorni critici', la prima focalizzandosi sulle contrastanti posizioni di Giovanni Pico della Mirandola, Giovanni Mainardi e Girolamo Fracastoro, il secondo su tre epitomi ebraiche e arabe al *De diebus criticis* (dall'analisi delle quali traspare il progressivo sdoganamento delle tesi astrologizzanti e pitagorizzanti a dispetto del veto di Galeno) e sul commentario di Palladio agli aforismi di Ippocrate. Il contributo di Anna Akasoy (*Arabic Physiognomy as a Link between Astrology and Medicine*) resta nell'ambito del mondo arabo, analizzando il ruolo della *firāsa* – la scienza fisiognomica – come disciplina che svolse la funzione di intermediaria tra i 'segni' celesti e i 'sintomi' del corpo in età medioevale. Vivienne Lo (*Heavenly Bodies in Early China: Astro-Physiology in Context*) fornisce una vivace descrizione, accompagnata da numerose illustrazioni, dei complessi rispecchiamenti operanti nella Cina antica tra la concezione dell'organismo umano e del cosmo e le vigenti strutture filosofiche, politiche e religiose. Con il saggio di Audrius Beinorius (*Astral Hermeneutics: Astrology and Medicine in India*) il fuoco dell'analisi si sposta in India: l'autore delinea il rapporto sussistente tra le due discipline nella tradizione classica indiana, da un lato evidenziando la presenza di temi medici nei trattati astrologici, dall'altro sottolineando – per intendere il senso di questo connubio –

l'importanza della dottrina del *karma* e dell'interrelazione tra determinismo e libertà dell'arbitrio. Vesna A. Wallace (*A Convergence of Medical and Astro-Sciences in Indian Tantric Buddhism: A Case of the «Kālacakratantra»*) torna – a partire dall'esame degli insegnamenti relativi ai 'cicli del tempo' (cicli planetari come pure fasi della vita) del *Kālachakra Tantra* – su temi come il fatalismo e la responsabilità delle azioni individuali nell'insorgere dei morbi e nel processo di guarigione. Ronit Yoeli-Tlalim (*Tibetan Medical Astrology*) presenta l'astrologia medica tibetana e ne discute alcuni aspetti, evidenziandone le connessioni con altre tradizioni. Dorian Gieseler Greenbaum (*From Lilly to Steiner and Jung: Temperament in Astrology and Psychology, Seventeenth and Twentieth Centuries*), infine, mette a confronto le teorie di Steiner e Jung, in particolare per quel che riguarda la concezione del temperamento e delle 'tipologie', distinguendone matrici culturali, campi e modalità di applicazione, intenzioni, esiti ed eredità, e commisurandole ai loro antecedenti antichi e moderni.

OLIVIA CATANORCHI
olivia.catanorchi@gmail.com

★

Mensura Caeli. Territorio, città, architetture, strumenti. Atti dell'VIII Convegno Nazionale della Società Italiana di Archeoastronomia (SIA), a cura di Manuela Incerti, Ferrara, UnifePress, 2010, 398 pp.

IL volume raccoglie gli atti di un incontro di studio tenutosi a Ferrara il 17/18 Ottobre 2008, per iniziativa del Centro «Astronomy and Cultural Heritage» dell'Università di Ferrara, insieme con la Società Italiana di Archeoastronomia, ed in risposta alle sollecitazioni dell'iniziativa *Astronomy and World Heritage*, lanciata dall'Unesco. Diviso in quattro sezioni, esso esamina diversi aspetti dell'interazione fra civiltà umana e cultura astronomica, puntando in particolare ad analizzare, con il concorso di specialisti di discipline diverse, i rapporti fra la misura dei moti celesti e lo strutturarsi dell'ambiente umano; ancor meglio, le opere dell'uomo compiute a partire dalla misura del cielo. Particolare attenzione viene dedicata alla ricostruzione delle conoscenze astronomiche, geometriche e strumentali diffuse fra costruttori, progettisti e committenti, dall'antichità fino al secolo XVIII. Prevalgono interventi su argomenti di architettura e astronomia, ma non mancano indagini su molteplici altri temi, come gli orologi solari medievali; l'orologio catottrico costruito a Trinità dei Monti da padre Maignan, allievo di Athanasius Kircher; la gnomonica a Roma nel sec. XVII; la geometria e il disegno della terra e del cielo; il cielo di Ovidio e quello di Piero della Francesca; diversi calendari runici; e via dicendo.

Nel contesto di questo ricco approccio multidisciplinare, trovano spazio anche motivi astrologici, presenti soprattutto nell'esame degli affreschi del palazzo della Ragione di Padova (M. Borgherini e E. Garbin), dell'architettura adrianea di Roccafranca (G. E. Cinque e E. Lazzeri), del Salone dei Mesi di Palazzo Schifanoia a Ferrara (M. Incerti). Nel trattare quest'ultimo punto, in un interessante inter-

vento, anticipato in «Bruniana & Campanelliana» (xv, 2009, pp. 603-614), Manuela Incerti, organizzatrice del convegno e curatrice del volume, trae da un attento esame dell'orientazione della sala, e della disposizione degli affreschi, nuovi e convincenti elementi per la ricostruzione dell'oroscopo del committente, il duca Borso d'Este.

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

★

ROSANNA ZERILLI-HORUS, *Marsilio Ficino alla lente dell'astrologia*. Con due lettere di Eugenio Garin e due interventi di Ornella Pompeo Faracovi, Torino, Capone, 2010, 100 pp.

L'INTERESSE di Rosanna Zerilli – in arte Horus – per Marsilio Ficino risale all'inizio degli anni Settanta, quando la nota astrologa, incuriosita dal mistero che vela molti momenti della vita di Ficino e, anzitutto, dal suo rapporto con l'astrologia, caratterizzato da un approccio che la sorprende per la sua modernità, è sollecitata a cominciare uno studio su questo personaggio. La Zerilli offre oggi agli studiosi di Marsilio Ficino il frutto del suo lavoro: una peculiare biografia intellettuale, costruita a partire dall'analisi dell'oroscopo del filosofo mediante gli strumenti della moderna astrologia. Quest'ultima, a differenza dell'*ars* conosciuta dal Ficino, riconosce l'influenza dei pianeti trans-saturniani; il filosofo, che si era soffermato a lungo sull'oscura influenza di Saturno, dominante nel suo oroscopo, ignorava di essere nato nel momento in cui i tre pianeti si trovavano in cattivo aspetto rispetto ai punti focali del tema natale, caratterizzato – oltre che dalla dominante saturnina –, dalle pesanti opposizioni Luna-Plutone e Sole-Urano, nonché dalla quadratura di Nettuno a Mercurio. Per gettare luce sulle vicende ficiniane, l'autrice prende in esame i transiti dei pianeti rispetto alle loro posizioni nell'oroscopo natale di Ficino nei momenti salienti: al tempo della caduta di Bisanzio, della prima opera filosofica offerta a Landino, del secondo incontro con Cosimo de' Medici, della morte di Cosimo, dell'incontro con Pico della Mirandola, della *Lettera ai tre Pieri* – documento privato della crisi del Ficino nel 1489 –, del rogo del Savonarola e, infine, della morte dello stesso Ficino. Offre ai lettori anche l'interpretazione dei temi natali di Pico e di Gerolamo Savonarola, comparati entrambi con l'oroscopo di Ficino. La Zerilli non manca di valutare anche la prospettiva che sul pensiero ficiniano ha gettato la lettura di Hillman e, più in generale, la psicologia di matrice junghiana, attribuendo all'approccio ficiniano all'astrologia una valenza che potremmo definire proto-terapeutica.

In appendice, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, sono pubblicate le lettere che Rosanna Zerilli ha scambiato con Eugenio Garin fra il 1993 e il 1994, che documentano il confronto e la collaborazione che l'astrologa aveva stabilito con un maestro della storia del pensiero rinascimentale, durante il suo lavoro su Ficino. Sempre in appendice, viene ripubblicato un breve saggio della Faracovi sull'oroscopo di Ficino e le sue varianti.

Il lavoro di Rosanna Zerilli rappresenta un esperimento interessante, riguar-

dante l'utilizzo degli strumenti propri di una disciplina – l'astrologia – per contribuire alla ricostruzione della storia di quella disciplina stessa, pur nel rispetto dei metodi propri delle discipline storiche.

CINZIA TOZZINI
cinziatozzini@libero.it

★

UN RICORDO DI IMRE TOTH

HILARY GATTI

LA mattina dell'11 maggio 2010 è morto a Parigi Imre Toth, geniale e brillante esponente della storia della geometria non-euclidea da Aristotele fino ai giorni nostri ed assai noto in Italia. Toth apparteneva a quella generazione di ebrei perseguitati dal nazi-fascismo che ha scelto l'intera Europa come patria. Nato in Romania nel 1921, dopo avere studiato matematica all'Università Bolyai di Cluj, era stato perseguitato, internato e torturato. Anche dopo la guerra aveva avuto problemi, connessi con la dissidenza dal socialismo reale dell'Europa dell'est, e tali da indurlo a raggiungere l'Occidente. Dopo avere insegnato in Germania, in Francia e a Princeton negli Stati Uniti, aveva scelto di stabilirsi a Parigi. Tuttavia veniva non di rado in Italia, dove ha tenuto diversi seminari presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli.

In Italia Toth aveva anche stretto un importante legame di amicizia e di collaborazione con Giovanni Reale, che ha curato la pubblicazione, presso l'editore Rusconi, di due dei maggiori studi di Toth, presentati da proprie introduzioni. Nel 1997 esce il poderoso volume *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria: prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel "Corpus Aristotelicum"*, che ha sconvolto lo schema storico comunemente accettato riguardo all'emergere delle geometrie non-euclidee. Tale schema individuava quella che era stata un'autentica rivoluzione nel campo della matematica nei lavori di Gauss, di Bolyai e di Lobatschewskij nei primi decenni dell'800 (l'espressione 'geometria non-euclidea' è stata coniata da Gauss nel 1824). Toth, invece, propone di datare quell'inizio molto più indietro nel tempo, all'antichità greca, risalendo oltre Aristotele fino a Platone, presso il quale già si trova quello che viene considerato un 'cattivo demone' geometrico di carattere non-euclideo. Le polemiche, talvolta aspre, suscitate da questo nuovo schema storiografico, non avevano fatto arretrare Toth, che aveva pubblicato, sempre presso Rusconi e con il sostegno di Reale, un volume assai inconsueto e provocatorio intitolato: *"No!" Libertà e Verità, creazione e negazione: palinsesto di parole e immagini*. Si tratta di una raccolta di frammenti testuali mescolati con inquietanti illustrazioni surrealistiche che, senza rispettare né un criterio cronologico né l'individualità degli autori chiamati in

causa, presenta l'intenso dialogo secolare sulla geometria euclidea e la possibilità di geometrie non-euclidee attraverso una complessa e ben orchestrata raccolta di brani di vari autori, espressione di un dibattito senza soluzione di continuità, tanto drammatico quanto a tratti paradossale.

Completa la trilogia di studi tothiani sull'emergere delle geometrie non-euclidee – ma l'autore ha scritto anche altri contributi sull'argomento – il breve volume uscito nel 2000 intitolato *De interpretatione: la geometria non-euclidea nel contesto della Oratio continua del commento a Euclide*, pubblicato dall'Istituto Italiano di Studi Filosofici di Napoli con una bella introduzione di Bianca Maria Ippolito. Si tratta di una sintesi, presentata con passione e precisione, dalla quale emerge con chiarezza come per Toth la tormentata storia del graduale costituirsi dell'idea di possibili geometrie non-euclidee vada oltre il piano storico per diventare la celebrazione di una categoria fondante dello spirito nel suo percorso verso la modernità, una forma di auto-definizione e di liberazione dalle coordinate geometriche uniche euclidee, di una presa di coscienza di sé sul piano non tanto (o soltanto) matematico, ma anche, e forse soprattutto, metafisico. Come scrive Toth stesso a proposito delle geometrie non-euclidee nel suo *De interpretatione*: «il loro *telos* segreto aveva la sua patria nel trascendente, nella sfera metafisica della speculazione e non nelle sfere celesti della geometria».

In questa sede, comunque, si vuole soprattutto ricordare Imre Toth, con commossa gratitudine, per la sua proposta di schiudere l'opera di Giordano Bruno a un contesto inconsueto: quello, appunto, della geometria non-euclidea. Si tratta di un ambito di ricerca in cui chi scrive è stata direttamente coinvolta, ragione per cui questo breve testo commemorativo non può che assumere inevitabilmente il carattere di un ricordo personale.

Poco dopo la pubblicazione del libro di Toth su Aristotele, una recensione dettagliata e molto positiva mi ha invogliata ad acquistarlo e a passare un'intera estate impegnata in una lettura tanto ardua quanto affascinante; anche perché prima la recensione, e poi il libro stesso, mi facevano venire in mente alcune pagine di Bruno che mi sembravano affini a quanto stavo leggendo sull'emergere dell'idea di una geometria non-euclidea. Non trovavo nessuna menzione di Bruno in quelle pagine di Toth, come non la trovavo, in un secondo momento, nel bell'articolo di Luigi Maierù – citato a più riprese, con grande apprezzamento, da Toth – dedicato alle riflessioni sul «meraviglioso problema» nel Rinascimento: il problema delle due rette convergenti che non si incontrano mai. Nell'ambito di un convegno su Bruno e la scienza organizzato presso l'Università di Roma "La Sapienza" da Eugenio Canone e Arcangelo Rossi, ho voluto mettere alla prova quella mia intuizione, proponendo una tesi audace, ossia la partecipazione anche di Bruno al graduale sviluppo di quella riflessione geometrica che nel tempo avrebbe portato all'articolarsi delle moderne geometrie non-euclidee. Ho presentato la mia tesi al pubblico del convegno con una certa apprensione, convinta, da un lato, di aver intravisto qualche cosa di importante, ma dall'altro consapevole che mi mancava l'avallo di una mente esperta sull'argomento, di per sé assai distante dalle competenze della maggior parte degli studiosi di Bruno. Ho trovato la soluzione ai miei dubbi quando sono venuta a sapere, poco tempo dopo, che Toth si trovava in quel momento in Italia, a Napoli,

dove teneva alcuni seminari. Mi sono subito recata presso l'Istituto per incontrarlo, trovandomi davanti a un anziano signore di rara cortesia e apertura mentale.

Da quell'incontro sono emersi due nuovi aspetti del problema, per me ugualmente importanti. In primo luogo Toth mi ha sollecitato a leggere anche il suo secondo volume sulla storia delle geometrie non-euclidee, *"No!" Libertà e Verità*, nel quale, come mi comunicava, aveva già introdotto il nome di Bruno, seppure fuggacemente, nel contesto della sua indagine. Se da un lato questa informazione mi ha tolto la soddisfazione di pensare di essere stata la prima a suggerire un tale legame, che già allora mi sembrava di non lieve significato, dall'altro, però, mi ha recato il conforto di un sostegno importante e di grande autorevolezza, invogliandomi a proseguire oltre con una tesi che comunque rimaneva assai audace. In secondo luogo, Toth ha manifestato un vivo interesse per il mio progetto, accettando di portare la bozza del mio testo con sé a Parigi e di farmi avere al più presto un proprio giudizio in merito. Nel giro di pochi giorni mi è arrivata una lettera che tuttora conservo e che mi permetto di citare in questa sede non certo per vanto, ma piuttosto come testimonianza della sua non comune generosità intellettuale. Nella lettera, scritta in francese, Toth mi scrive di avere trovato «interessante et nouvelle» l'idea di introdurre Bruno nella cerchia di quei pensatori rinascimentali che, insieme con matematici come Jacques Peletier, stavano avanzando verso intuizioni di geometrie non-euclidee, esprimendo inoltre un particolare apprezzamento per l'idea, che avevo individuato nel secondo libro del *De triplici minimo* bruniano, di un'illuminazione perpetua e simultanea della superficie sferica nel suo intero a partire da una fonte di luce posta a una distanza finita: «Cela implique vraiment un espace structuré selon la géométrie de l'hypothèse de l'angle obtus. Particulièrement impressionnant me paraît-il être l'identification de cette source de lumière non euclidienne avec le soleil de l'intellect». In tale modo Toth riconosceva che una intuizione geometrica, ma anche metafisica, di Bruno era fondata sulla concezione di uno spazio strutturato in senso non-euclideo; ho poi pubblicato il mio articolo nel volume degli Atti del convegno (cfr. «Physis: rivista internazionale di storia della scienza», vol. XXXVIII, nuova serie, fasc. 1-2, 2001), e ora ne sta per uscire una versione inglese, in una raccolta di miei saggi bruniani, pubblicata dalla Princeton University Press: in entrambi i casi i contributi sono dedicati a Imre Toth.

L'epilogo di questa storia ha avuto luogo di recente, in un bel convegno organizzato da Ornella Pompeo Faracovi nella sua qualità di Direttrice del Centro Studi Enriques di Livorno. Si è trattato di un incontro dedicato esclusivamente alla geometria di Bruno che ha visto la partecipazione di studiosi di notevole livello. Luigi Maierù ha esposto una serie di importanti riflessioni sui rapporti tra Bruno e la cerchia di matematici rinascimentali quali Cardano e Peletier, interessati ai paradossi della geometria euclidea, mentre Ingrid Rowland si è soffermata sulla geometria dell'infinitamente piccolo e, in tale contesto, dei rapporti tra Bruno e Fabrizio Mordente. Complessivamente si è trattato di un incontro ricco di spunti, che si ripromette di diventare il punto di partenza di un nuovo ramo della ricerca bruniana in cui dovranno essere approfonditi problemi ancora aperti come, per cominciare, la natura precisa della lettura di Bruno degli *Elementi* di Euclide. Una

cronaca del convegno è stata pubblicata nell'ultimo numero di «Bruniana & Campanelliana» (xvi, 2010, pp. 317-319), e ad essa rinvio per ulteriori dettagli. Qui vorrei soltanto aggiungere che il convegno avrebbe dovuto essere aperto proprio da Imre Toth, che già aveva in corso un fecondo rapporto con il Centro Enriques, ma che aveva dovuto rinunciare, con grande rammarico dei partecipanti, a prendere parte al convegno per problemi di salute. Egli comunque ha spedito due pagine significative, in francese, di riflessioni su Bruno e la geometria non-euclidea, lette da Ornella Pompeo Faracovi in apertura dell'incontro, e che verranno pubblicate nel volume degli Atti del convegno. In tale occasione si avrà modo di vedere come per Toth il contesto entro cui collocare questo aspetto del pensiero di Bruno rimane sempre quello del suo universo infinito: composto non soltanto di infiniti corpi, ma anche di molteplici spazi diversamente concepiti in cui collocarli. Se davvero questo convegno segnerà un nuovo punto di partenza degli studi bruniani, sicuramente Imre Toth sarà presente come suo spirito tutelare.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>

<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>

BCA	<i>Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici / Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i> , a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2007.
BDD	<i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino</i> , a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
BDFI	<i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
BDI	<i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3 ^a ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2 ^a rist. 1985.
BOEUC	<i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. <i>Oeuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993 (2 ^a éd. revue et corrigée, avec un essai de N. Ordine, Paris, 2003); II. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995 (2 ^a éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2006); V. <i>Expulsion de la bête triomphante</i> , introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; VI. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999 (2 ^a éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2008). <i>Oeuvres complètes</i> , III. <i>Documents</i> , I. <i>Le procès</i> , intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
BOI	<i>Opere italiane</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I, I (Neapoli, 1879), I, II (Neapoli, 1884), I, III (Florentiae, 1889),

	I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).
BOM	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.
BOMNE	<i>Opere mnemotecniche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, tt. I-II, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004, 2009.
BPA	<i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
BSP	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 ^a ed., Milano, 2001.
BUI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
BW	<i>Giordano Bruno Werke</i> , mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia, hrsg. von Th. Leinkauf, Hamburg: III. <i>Über die Ursache, das Prinzip und das Eine</i> , hrsg. von Th. Leinkauf, 2007; IV. <i>Über das Unendliche, das Universum und die Welten</i> , hrsg. von A. Bönker-Vallon, 2007; V. <i>Austreibung des triumphierenden Tieres</i> , hrsg. von E. und P. R. Blum, 2009; VI. <i>Die Kabbala des pegaseischen Pferdes</i> , hrsg. von S. Koder, 2009.
MMI	<i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
OIB	<i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.
<i>Documenti</i>	<i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampinato, Firenze, 1933.
<i>Firpo, Processo</i>	L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.
<i>SALVESTRINI, Bibliografia</i>	V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 ^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.
<i>SPAMPANATO, Vita</i>	V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

★

TOMMASO CAMPANELLA

<i>Afor. pol.</i>	<i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.
<i>Antiveneti</i>	<i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.
<i>Apologia</i>	<i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532.

- Apologia* 2001 *Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée*, texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.
- Art. proph.* *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
- Astrol.* *Astrologicorum libri VII*, Francofurti, 1630, in *Opera latina*, II, pp. 1081-1346.
- Ateismo* *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
- Ath. triumph.* *Atheismus triumphatus*, in *Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...*, Parisiis, 1636, pp. 1-252.
- Città del Sole* *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
- Discorsi ai principi* *Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.
- Epilogo* *Epilogo magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
- Gent.* *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari, 1927.
- Lettere 2* *Lettere 1595-1938*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
- Lettere 2010* *Lettere*, a cura di G. Ernst, su materiali preparatori inediti di L. Firpo, con la collaborazione di L. Salvetti Firpo e M. Salvetti, Firenze, 2010.
- Medic.* *Medicinalium libri VII*, Lugduni, 1635.
- Metaphysica* *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
- Mon. Messiae* *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae* 2002 *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
- Op. lett.* *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
- Opusc. astrol.* *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
- Opuscoli* *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
- Phil. rat.* *Philosophia rationalis*, Parisiis, 1638.
- Phil. realis* *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.

<i>Phil. sens.</i>	<i>Philosophia sensibus demonstrata</i> , a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i> , a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
<i>Praedest.</i>	<i>De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus</i> , in <i>Atheismus triumphatus...</i> , Parisiis, 1636, pp. 64-326.
<i>Prodromus</i>	<i>Prodromus philosophiae instauranda</i> , Francofurti, 1617, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 28-86.
<i>Quaestiones</i>	<i>Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis 1637.
<i>Reminiscentur</i>	<i>Quod remissentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae</i> , a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo <i>Per la conversione degli Ebrei</i>); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo <i>Legazioni ai Maomettani</i>).
<i>Scritti lett.</i>	<i>Tutte le opere di Tommaso Campanella</i> , I: <i>Scritti letterari</i> , a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
<i>Senso delle cose</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
<i>Senso delle cose 2007</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di G. Ernst, Roma-Bari, 2007.
<i>Sens. rer. 1620</i>	<i>De sensu rerum et magia</i> , Francofurti, 1620 (in <i>Opera latina</i> , I, pp. 87-473).
<i>Sens. rer. 1637</i>	<i>De sensu rerum et magia</i> , Parisiis, 1637.
<i>Syntagma</i>	<i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di V. Spampinato, Milano, 1927.
<i>Syntagma 2007</i>	<i>Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2007.
<i>Theologia</i>	<i>Theologia</i> , a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
<i>Tommaso Campanella</i>	<i>Tommaso Campanella</i> , testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999.
 AMABILE, <i>Castelli</i>	 L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll.; rist. anast. Paris-Torino, 2006.
AMABILE, <i>Congiura</i>	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli, 1882, 3 voll.; rist. anast. con premessa di N. Badaloni e introduzione di T. Tornitore, con appendice di documenti editi e inediti a cura di L. Spruit e C. Preti, Paris-Torino, 2006.
FIRPO, <i>Bibliografia</i>	L. FIRPO, <i>Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella</i> , Torino, 1940.
FIRPO, <i>Processi</i>	L. FIRPO, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Roma, 1998.
FIRPO, <i>Ricerche</i>	L. FIRPO, <i>Ricerche campanelliane</i> , Firenze, 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2010)

BOLOGNA

Archivio di Stato

Archivio notarile, Notaio Passerotti, 1659,
2, 536

Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio
ms. B 4050, 2, 535

Biblioteca "G. B. Martini" presso il Con-
servatorio Musicale
ms. B 46, 2, 537

Biblioteca Universitaria
ms. 93, fasc. IV, 1, 250
ms. 326, busta I, busta III, 2, 537

CITTÀ DEL VATICANO

Archivio Segreto Vaticano
Schedario Universale dei Vescovi, 1, 126

Biblioteca Apostolica Vaticana
ms. Capponiano 203, 2, 566
ms. Chigi, E.V.171, 2, 429
ms. Vat. Lat. 6207, 2, 586

COSENZA

Biblioteca Civica
ms. 20187, 1, 125

FIRENZE

Biblioteca Nazionale Centrale
ms. II IV 38, 1, 312
ms. Conv. Soppr. C. 1. 1746, 1, 312

MANTOVA

Archivio di Stato
Fondo Gonzaga
busta 659, 2, 552, 557
busta 660, 2, 546, 548, 549

busta 661, 2, 547, 550, 551, 554
busta 663, 2, 556

MILANO

Archivio di Stato
Autografi, cart. 127, fasc. 8, 2, 431
Studi, parte antica, cart. 414, 2, 431

MODENA

Biblioteca Estense
ms. Lat. 174, 1, 249, 251, 253
ms. Lat. 275, 1, 252

NAPOLI

Archivio di Stato
Collaterale Privilegiorum, vol. XVII, 1,
125, 127

Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele
III
ms. Neap. Lat. 61, olim Vind. Lat. 5559,
1 120
ms. XIII C 65, 1, 126
ms. XXII 140, 1, 133

PARIGI

Bibliothèque Mazarine
ms. 2113, 1, 204
ms. 3548, 1, 265

Bibliothèque Nationale de France
f. it. 972, 2, 563

ROMA

Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei
Lincei
Archivio Dal Pozzo, ms. xxxix, 1, 186,
187

INDICE DELL'ANNATA XVI (2010)

STUDI

MICHAEL J. B. ALLEN, <i>Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian mind, and the monster of Averroes</i>	1, 11
LUCIO BIASIORI, <i>L'eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplessime regioni del Mondo appena scoperto» e l'«ampiezza del regno di Dio»</i>	2, 371
JOHN CHRISTOPOULOS, <i>By «your own careful attention and the care of doctors and astrologers»: Marsilio Ficino's medical astrology and its Thomist context</i>	2, 389
WALTER GHIA, <i>Una traccia machiavelliana nelle pagine del Quijote</i>	1, 51
GUIDO GIGLIONI, <i>The first of the moderns or the last of the ancients? Bernardino Telesio on nature and sentience</i>	1, 69
MIGUEL A. GRANADA, <i>L'héliocentrisme de Giordano Bruno entre 1584 et 1591: la disposition des planètes inférieures et les mouvements de la terre</i>	1, 31
MIGUEL A. GRANADA, <i>Giordano Bruno y Manilio: a propósito de un pasaje de la dedicatoria a Morgana del Candelaio</i>	2, 355
CHRISTOPHE PONCET, <i>Un diavolo nella caverna di Platone</i>	1, 89

I TELESIO E LA CULTURA FILOSOFICO-LETTERARIA IN CALABRIA

SANDRA PLASTINA, EMILIO SERGIO, <i>Premessa</i>	1, 109
RAFFAELE CIRINO, <i>La divinazione naturale in Paolo Antonio Foscarini</i>	1, 161
CARLO FANELLI, <i>Studia humanitatis e teatro prima di Telesio: tra Cosenza e l'Europa</i>	1, 125
ALESSANDRO OTTAVIANI, <i>Da Antonio Telesio a Marco Aurelio Severino: fra storia naturale e antiquaria</i>	1, 139
SANDRA PLASTINA, <i>«Un moderno eretico in filosofia»: Agostino Doni</i>	1, 149
EMILIO SERGIO, <i>Telesio e il suo tempo: considerazioni preliminari</i>	1, 111
ORESTE TRABUCCO, <i>«L'invenzione della tradizione» nella filosofia meridionale da Telesio agli Investiganti</i>	1, 177

AUTOBIOGRAFIA, FILOSOFIA NATURALE, SOGNI.

STUDI SU GIROLAMO CARDANO

MARIA LUISA BALDI, <i>«Ut semi regi inserviam». Cardano nel 1562</i>	2, 429
JEAN-YVES BORIAUD, <i>Jung analyste de Girolamo Cardano</i>	2, 407
GUIDO CANZIANI, <i>«Nihil est quod sapientia ipsa efficere nequeat». Cardano e la magia</i>	2, 439

- GERMANA ERNST, *The mirror of Narcissus. Cardano speaks of his own life* 2, 451
- GUIDO GIGLIONI, *Fazio and his demons. Girolamo Cardano on the art of storytelling and the science of witnessing* 2, 463
- ARMANDO MAGGI, *The dialogue between the living and the dead in Cardano's thought* 2, 473
- JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE, *El Guglielmus de Cardano: esas autobiográficas* 2, 481

TESTI

- Un inedito di Campanella del 1636: I discorsi aforistici se li Francesi devono accettar la pace con gli austriaci spagnoli*, a cura di Germana Ernst, con la collaborazione di Laura Salvetti Firpo 1, 191
- Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe. Un capitolo del De varietate di Cardano*, a cura di Germana Ernst 2, 495

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

- LUCIA GIRELLI, *privazione* (sez. Giordano Bruno) 1, 215
- DEBORAH MIGLIETTA, *incarnazione* (sez. Tommaso Campanella) 1, 227

NOTE

- GIAN LUIGI BETTI, *Il «vero numero degli anni» e il «giorno della Passione et Morte» di Cristo in un Discorso di Ercole Bottrigari del 1595* 2, 535
- MARIO BIAGIONI, *Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato De tribus impostoribus* 1, 237
- CANDIDA CARELLA, *Il «giudiciosissimo» Corbinelli e La divina settimana di Ferrante Guisoni* 2, 545
- GIUSEPPE LANDOLFI PETRONE, *Meglio aggiornare Campanella... Un ricordo partenopeo di Mario Agrimi* 2, 529
- JAMES W. NELSON NOVOA, *Leonardo Marso's Oratio for the death of Giovanni Battista Pio* 1, 247
- Un'orazione campanelliana di Dante Maffia*, con una presentazione di Pietro Secchi 1, 275
- ALESSIO PANICHI, *La presenza di Machiavelli nel Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero di Tommaso Campanella* 1, 255
- PATRIZIA PROCOPIO, *«Danzare per fantasmata». L'immagine del movimento nell'arte coreutica del primo Rinascimento* 2, 559
- EVA DEL SOLDATO, *Un anonimo lettore della Monarchia Messiae: il ms. 3548 della Biblioteca Mazarine* 1, 265

POSTILLE CARDANIANE

1. *Il latino di Cardano* (Guido Giglioni) 2, 569
2. *Due poesie del pittore Giovanni Paolo Lomazzo, ammiratore di Cardano* (Barbara Tramelli) 2, 571

RECENSIONI

- PIETRO CAPITANI, *Erudizione e scetticismo in François de la Mothe le Vayer* (Rita Ramberti) 1, 279
- Catholic Church and modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Volume I. Sixteenth-Century Documents*, edited by Ugo Baldini and Leen Spruit (Margherita Palumbo) 2, 585
- ANNA DE PACE, *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico. Con testo, traduzione e commentario del libro I de 'Le rivoluzioni celesti'* (Luigi Guerrini) 1, 282
- RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649; Opere postume 1650-2009. Testo francese e latino a fronte*, a cura di Giulia Belgioioso (Eugenio Canone) 2, 589
- LUIGI GUERRINI, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*; IDEM, *Galileo e gli aristotelici. Storia di una disputa*; IDEM, *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo* (Saverio Ricci) 2, 594
- ROBERTO POMA, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (xvi^e-xvii^e)* (Anna Corrias) 1, 284
- Synesian Dreams. Girolamo Cardano on Dreams as Means of Prophetic Communication* (Guido Giglioni) 2, 575
- GIOSTRA 1, 287
2, 601

CRONACHE

- Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, Livorno, Biblioteca Labronica, 26-27 marzo 2010 (Stefano Gattei) 1, 317
- Le «De familia» de Leon Battista Alberti: humanisme ou capitalisme?* Amiens, Université de Picardie-Jules Verne, 12-13 novembre 2009 (Olivia Catanorchi) 1, 311
- Il Novecento di Eugenio Garin*, Roma, 25-27 febbraio 2010 (Alessandro Della Casa) 1, 314

DIBATTITI

- EMANUELA SCRIBANO, *Atei e apologeti* 1, 321

- FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Tra ateismo e apologetica nel primo Seicento. Spunti per una controreplica* 1, 328

SPHAERA

- Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, ed. by A. Aka-soy, Ch. Burnett and R. Yoeli-Tlalim (Olivia Catanorchi) 2, 651
- CESARE CATÀ, *L'idea di 'anima stellata' nel Quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino* 2, 627
- HILARY GATTI, *Un ricordo di Imre Toth* 2, 655
- MANUELA INCERTI, *Astronomia e astrologia nel disegno della forma urbana: il caso di Ferrara e Bologna* 2, 639
- Mensura Caeli. Territorio, città, architetture, strumenti*, a cura di M. Incerti (Ornella Pompeo Faracovi) 2, 653
- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Quale storia per l'astrologia?* 2, 623
- STÉPHANE TOUSSAINT, *Pic et le Magister. À propos de J. ROUSSE-LACORDAIRE, Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance* 2, 647
- ROSANNA ZERILLI-HORUS, *Marsilio Ficino alla lente dell'astrologia. Con due lettere di Eugenio Garin e due interventi di Ornella Pompeo Faracovi (Cinzia Tozzini)* 2, 654
- ABBREVIAZIONI E SIGLE 2, 659
- INDICE DEI MANOSCRITTI 2, 665
- INDICE DELL'ANNATA XVI (2010) 2, 667

Questo fascicolo è stato chiuso nel mese di ottobre 2010.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Novembre 2010

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCYCLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 4].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].
- XXVIII. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. xvi, coll. 402 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 2].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE LEON BATTISTA ALBERTI

ALBERTIANA

con il patrocinio dell' ♦ sous le patronage de l' ♦ under the patronage of
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Comitato di redazione

J. Bartuschat ♦ A.G. Cassani ♦ G. Crevatin ♦ P. Guérin ♦ C. Nativel
B. Prévost ♦ P. Roman ♦ A. Scannapieco ♦ E. Scantamburlo ♦ G. Vale ♦ P. Vescovo

Coordinamento editoriale

GIULIANA CREVATIN ♦ FRANCESCO FURLAN ♦ PHILIPPE GUÉRIN

▲ VOLUME XI-XII, 2008-2009 ▲

SAGGI & STUDI ▲ ÉTUDES ▲ ARTICLES

Pierre Caye, *L'invention du projet dans la théorie de l'architecture de la Renaissance et l'origine de la technique moderne* [Suite du vol. X, 2007]

Carmen González Román, *La teoría arquitectónica de L.B. Alberti sobre el teatro en el contexto teórico español*

Huub van der Linden, *Alberti, Quid tum?, and the redemption of Terence in early Renaissance humanism*

Frank La Brasca, *Quelques considérations sur le De ierarhia d'Alberti*

Magali Vène, *À propos d'une traduction retrouvée (la Deiphire de 1539). Nouveaux éléments sur la diffusion fr. au XVI^e siècle des écrits sur l'amour de L.B. Alberti (Deifira et Ecatonfilea)* [Suite du vol. X, 2007]

Paola Massalin & Branko Mitrović, *Alberti and Euclid / L'Alberti ed Euclide*

DOCUMENTI & NOTE ▲ NOTES & DOCUMENTS

S. Borsi, *Architettura e natura: Ardengo Soffici lettore dell'Alberti* - P. d'Alessandro & D. Marsh, *Girolamo Massaini trascrittore dell'Alberti* - A.G. Cassani, *«I documenti parlano chiaro...»*

Il carteggio albertiano di Corrado Ricci [Continua dal vol. X, 2007]

RECENSIONI ▲ RECENSIONS ▲ REVIEWS

L.B. ALBERTI, *Knjighi o senje* [De familia libri IV]. Perevod M.A. Yusima [Translation by MA Yusim], Moskva, Yazyki Slavjanskij Kultur, 2008 (B. Mitrović) - G. VASARI, *Ragionamenti di Palazzo Vecchio / Entretiens du Palazzo Vecchio*, Ed. bilingue en italien et en français, Introduction, traduction et notes de R. Le Mollé, Texte établi par D. Canfora, Paris, Les Belles Lettres, 2007 (C. Lucas Fiorato) - C.A. BARZAGHI, *Solidi come una nuvola: I volti celati in Mantegna*, in «Stile Arte», XII, 2007, n° 108: *Le scoperte, gli approfondimenti, l'iconologia*, pp. 17-42 (S. Soltane-Castellana) - M. CAMPIGLI, *Luce e marmo: Agostino di Duccio*, [Presentazione di C. Del Bravo], Firenze, Olschki, 1999 (A.G. Cassani) - M. SANTORO, *Storia del libro italiano: Libro e società in Italia dal Quattrocento al nuovo millennio*, Nuova ed. riveduta e ampliata, Milano, Ed. Bibliografica, 2008 (P. Zito) - *Le dialogue ou les enjeux d'un choix d'écriture (pays de langues romanes)*, Actes du colloque inter. organisé par l'E.A. ERILAR (Université Rennes 2) les 17 et 18 octobre 2003, sous la dir. de Ph. Guérin, Rennes, P.U.R., 2006 (E. Buron) - E. POMMI, *Comment l'art devient l'Art dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2007 (Th. Golsenne) - G. RIZZABELLI, «Se le parole si potessero sorgere»: I Mondi di Doni tra Italia e Francia, Manziana (Rm), Vecchiarelli, 2007 (M. Ciccutto) - *Leon Battista Alberti i kultura Vozrozhdenija* [Leon Battista Alberti e la cultura del Rinascimento], Ott. red. a cura di L.M. Bragina, Moskva, Nauka, 2008 (M.A. Yusim) - *Leon Battista Alberti teorico delle arti e gli impegni civili del «De re aedificatoria»*, Atti dei Convegni internazionali del Comitato nazionale VI centenario della nascita di L.B. Alberti: Mantova, 17-19 ottobre 2002, Mantova, 23-25 ottobre 2003, a cura di A. Calzona et alii, Firenze, Olschki, 2007 (B. Prevost).

RIASSUNTI ▲ RÉSUMÉS ▲ SUMMARIES

INDICES: CODICUM MSS. ▲ ALBERTI OPERUM ▲ NOMINUM

M. Scarabelli curante



2009: ABBONAMENTO ANNUALE ▲ ABBONNEMENT ANNUEL ▲ ANNUAL SUBSCRIPTION

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista, ottenibile mediante la segnalazione dell'IP a periodici@olschki.it
The price for Institutions includes on-line access to the journal, obtainable by forwarding IP address to periodici@olschki.it

Italia e Francia: € 66,00 • Other countries € 81,00

PRIVATI - INDIVIDUALS

Italia e Francia: € 51,00 • Other countries € 62,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze

email: celso@olschki.it • periodici@olschki.it



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy

orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684

Fax (+39) 055.65.30.214

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

RINASCIMENTO

Direttori

MICHELE CILIBERTO e CESARE VASOLI

Segretario di redazione

FABRIZIO MEROI

Direzione e Redazione: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Strozzi • 50123 Firenze
Tel. 055.28.77.28 • Fax 055.28.05.63 • E-MAIL: insr@insr.firenze.it • <http://www.insr.it>

SECONDA SERIE • VOLUME XLVIII • 2008

SAGGI E TESTIMONIANZE. FABIO PAGANI, *Filosofia e teologia in Giorgio Gemisto Pletone: la testimonianza dei codici platonici* • GREGORIO PIAIA, *Un'arma a doppio taglio? Sul nesso filosofia-teologia nel De pace fidei di Nicolò Cusano* • EVA DEL SOLDATO, *Platone, Aristotele e il Cardinale: il De natura et arte di Bessarione* • CESARE VASOLI, *Note su tre teologie platoniche: Ficino, Steuco e Patrizi* • JAMES HANKINS, *Ficino and the Religion of the Philosophers* • MICHAEL J. B. ALLEN, *To Gaze upon the Face of God again: Philosophic Statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino* • GUIDO BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la 'scientia divinum nominum'* • GIULIO BUSI, *Toward a New Evaluation of Pico's Kabbalistic Sources* • MAURO ZONTA, *Due nuove fonti filosofiche giudeo-arabe conosciute e impiegate da Giovanni Pico della Mirandola* • JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *«Ex philologo theologus»? «Philologus et theologus»? Réflexions autour de la Ratio verae theologiae* • CINZIA TOZZINI, *Il valore della 'auctoritas' biblica nelle Cento e dieci divine considerazioni di Juan de Valdés* • MARCO MATTEOLI, *Dalla teologia al metodo: Filippo Melantone e Pietro Ramo* • FABRIZIO LELLI, *L'albero sefirotico di Eliyyā Menahem ben Abba Mari Halfan* • NICOLA PANICHI, *Filosofia, teologia e libro della natura: Sebond e Montaigne* • SIMONETTA BASSI, *Bruno e Giobbe. Filosofia e religione alla fine del Cinquecento* • NICOLETTA TIRINNZANI, *Temi apocalittici nel Sigillus sigillorum di Giordano Bruno* • ELISABETTA SCAPPARONE, *«Nella semplicità della divina essenza». Giordano Bruno sugli attributi di Dio* • FABRIZIO MEROI, *Giordano Bruno, Francesco Panigarola e la teologia della Riforma* • MARCO FORLIVESI, *C'è una filosofia nell'opera di Francisco Suárez? Il caso della dottrina sul 'verbum mentis' tra 'auctoritates' e argomenti di ragione* • MARIANGELA PRIAROLO, *Conoscere come Dio conosce? Suárez, Leibniz e le verità eterne* • MARIO BIAGIONI, *Il problema del criterio di verità nella Disputatio de incertitudine religionis Christianae di Christian Francken* • PAOLO PONZIO, *Volontà divina e libertà umana. Tomismo e molinismo nella teologia di Tommaso Campanella* • MAURIZIO CAMBI, *La città degli eletti di Dio. Utopia e teologia luterana nella Christianopolis di Johann Valentin Andreae* • EMANUELA SCRIBANO, *Lo stato di pura natura dalla teologia alla politica* • GIANNI PAGANINI, *Hobbes alla ricerca del primo motore: il De motu, loco et tempore* • FILIPPO MIGNINI, *Teologi e teologie in Spinoza*.

VARIAZIONI. MAURIZIO TORRINI, *Plurima corrige*

INDICE DEI MANOSCRITTI • INDICE DEI NOMI



2008: Abbonamento annuale - Annual subscription

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS: Italia: € 82,00 • Foreign € 103,00

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it • Subscription rates for institutions includes on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it.

PRIVATI - INDIVIDUALS (solo cartaceo - print version only)

Italia: € 63,00 • Foreign € 79,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze
email: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy
orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki
Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php